Comentários às obras de Kant
[Crítica da Razão Pura]

Joel Thiago Klein (org.)
Centro de Investigações Kantianas – UFSC

Nefiponline

Comentários às obras de Kant

Crítica da Razão Pura

Comentários às obras de Kant

Crítica da Razão Pura

Joel Thiago Klein
(Organizador)

***Nefip*online**
Florianópolis
2012

Núcleo de Ética e Filosofia Política
Campus Universitário - Trindade - Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia / UFSC
CEP: 88040 900
http:// www.nefipo.ufsc.br/

Capa
Foto: Alessandro Pinzani
Design: Leon Farhi Neto
Diagramação/editoração: Joel Thiago Klein

C732 Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura / Joel Thiago Klein (Organizador) - Florianópolis: NEFIPO, 2012.
(Nefiponline)
824 p.

ISBN: 978-85-99608-08-1

1. Filosofia moderna ocidental. 2. Immanuel Kant.
I. Klein, Joel Thiago . II. Título

CDU: 1KANT

Catalogação na fonte elaborada por: *Débora Maria Russiano Pereira, CRB-14/1125*

A Valerio Rohden

Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probierstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichtschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer durch seine eigene, die eben so grundlos sind.

Não se deve esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura, mas sim a crítica da própria faculdade pura da razão. Somente sobre a base desta crítica se possui uma pedra de toque segura para avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas neste ramo; caso contrário, o historiógrafo e juiz incompetente julga afirmações infundadas de outros mediante suas próprias, que são igualmente infundadas.

KrV, B 27

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Poucos foram os livros que marcaram tão profundamente a história da filosofia quanto a *Crítica da razão pura*. Sua influência é vasta, evidente e incontestável. Por isso, conhecer essa obra, tão importante quanto difícil, é uma tarefa necessária para quem quiser estudar filosofia, seja a partir do enfoque de sua história, seja a partir do enfoque de seus problemas. Ela é um divisor de águas a partir do qual se colocam, de um lado, uma diversidade de posições críticas, de outro, interpretações que assumiram de um modo mais ou menos abrangente o "espírito da revolução copernicana do modo de pensar".

A proposta deste livro não é simples: conciliar uma rigorosa análise do texto kantiano e a revisão de algumas das principais obras de literatura secundária, junto com a tentativa de tornar o texto mais claro e compreensível. Esse objetivo foi buscado a seu modo por cada um dos colaboradores: reconhecidos professores e pesquisadores do tema. Este livro também conta com a tradução de alguns artigos já publicados em outras revistas e livros, os quais foram aqui acrescentados devido a sua temática e relevância.

Ainda que este livro não trate de todos os temas da obra, ele abarca alguns dos principais e por isso se apresenta como uma excelente introdução e comentário à *Crítica da razão pura*. Além disso, ao ser disponibilizado online e de forma livre, pretende continuar qualificando o debate filosófico e os estudos kantianos por todo Brasil, visto que os estudantes de graduação e pós-graduação em filosofia constituem o seu público alvo.

Por fim, cabe dizer ainda que este é o primeiro volume de um conjunto de comentários a ser organizado pelo *Centro de Investigações Kantianas* da Universidade Federal de Santa Catarina, o qual pretende abarcar todo o *opus kantiano*.

Joel Thiago Klein
Florianópolis, novembro de 2012

LISTA DE ABREVIATURAS

As citações das obras de Kant correspondem à forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe* e adotada pela Sociedade Kant Brasileira:
Siglum, AA (Bd.-Nr.): Seite[n]. Ex: *IaG*, AA 08: 30.
Apenas a *Crítica da razão pura* segue a paginação original A/B, também adotada pela edição da *Akademie*.

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07) Antropologia em sentido pragmático
Br	Briefe (AA 10-13) Cartas
EaD	Das Ende aller Dinge (AA 08) O fim de todas as coisas
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20) Quais são os verdadeiros progressos que a metafísica realizou na Alemanha desde a época de Leibniz e Wollf?
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes
GSK	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (AA 01) Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08) Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita

KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05) Crítica da razão prática
KrV	Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B) Crítica da razão pura (Paginação original A/B)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05) Crítica da faculdade do juízo
Log	Logik (Jäsche) (AA 09) Lógica
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08) Início conjectural da história da humanidade
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04) Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02) Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06) Metafísica dos costumes
OP	Opus Postumum (AA 21 u. 22)

Päd	Pädagogik (AA 09) Pedagogia
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04) Prolegômenos à toda metafísica futura
Refl	Reflexion (AA 14-19) Reflexões
RezHerder	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit (AA 08) Recensões às Idéias para uma filosofia da história da humanidade de J.G. Herder
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06) Religião nos limites da simples razão
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07) Conflito das faculdades
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08) Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02) Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA 08) Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura deveria ser tornada supérflua por uma anterior.

ÜGTP	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08) Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia
V-	Vorlesungen (AA 24 ff.) Preleções
V-Lo/Wiener	Wiener Logik (AA 24) Preleção de lógica anotada segundo Wiener
V-Lo/Blomberg	Logik Blomberg (AA 24) Preleção de lógica anotada segundo Blomberg
V-MP/Dohna	Kant Metaphysik Dohna (AA 28) Preleção de metafísica anotada segundo Dohna
V-MP-K2/Heinze	Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (AA 28) Preleção de Metafísica anotada segundo Heinze e Schlapp
V-MP-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L2 (Pölitz, Original) (AA 28) Preleção de metafísica anotada segundo Pölitz
V-MP-L1/Pölitz	Kant Metaphysik L1 (Pölitz) (AA 28) Preleção de metafísica anotada segundo Pölitz
V-MP/Volckmann	Metaphysik Volckmann (AA 28) Preleção de metafísica anotada segundo Volckmann
V-MP/Schön	Metaphysik von Schön, Ontologie (AA 28) Preleção de metafísica anotada segundo Schön

VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08) Sobre um suposto novo tom elevado na filosofia
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08) Resposta a pergunta: que é esclarecimento?
WDO	Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08) O que significa orientar-se no pensamento?
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 08) À paz perpétua

OS PREFÁCIOS (*KRV* A E B)

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria

Nos dois Prefácios à primeira *Crítica*, Kant expõe, de forma sucinta, os motivos e as ideias centrais do seu empreendimento crítico. Como Kant, perante a inesperada perplexidade de grande parte dos leitores da Primeira Edição da obra, se sentia levado a explicitar mais detalhadamente o espírito revolucionário da sua nova proposta filosófica, o prefácio à Segunda Edição de 1787 acaba sendo quase três vezes mais comprido que o anterior de 1781. O fato de ele ter redigido uma versão completamente nova do prefácio não significa, no entanto, que o primeiro se tornou, com isso, simplesmente obsoleto. Bem pelo contrário, pode-se dizer que muitos dos elementos doutrinais abordados no contexto do segundo prefácio ganham sua plena plausibilidade e sua força convincente só a luz da exposição feita no primeiro.

Nos parágrafos iniciais do prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*[1], Kant descreve a situação dramática, ou até paradoxal, em que a razão humana se encontra. Ela, lemos, tem o "**destino** singular" de "ser incomodada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são **impostas** [aufgegeben] pela própria **natureza** da razão"; mas são questões que ela "também não pode **resolver**, já que ultrapassam toda a capacidade da razão humana".[2] Como a razão não pode mudar seu "destino" natural nem ampliar, por força própria, a sua capacidade, também natural, de conhecimento, é, no entanto, "**sem culpa**" que ela "cai neste impasse". O que ela faz, contudo, no intuito de sair deste impasse, é adotar o mesmo procedimento de que se serve no uso da sua capacidade de conhecimento do mundo empírico: ela "começa com princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente comprovado por esta", e se eleva, a partir destes princípios, "a condições sempre mais remotas", tentando,

---

[1] *KrV*, A VII – A XXII. A *Crítica da razão pura* é citada segundo as edições A (1781) e B (1787); demais citações das obras de Kant segundo a *Akademie-Ausgabe* (AA). - Os realces tipográficos em **negrito** são meus, os em *itálico* (no original: grifo alemão) são de Kant.

[2] *KrV*, A VII.

assim, completar gradativamente todos os princípios já confirmados pelas ciências naturais, com o fim de alcançar o maior grau possível de coesão e unidade nos seus conhecimentos.[3] Mas, "percebendo que desta forma o seu labor deve sempre permanecer incompleto", uma vez que só consegue "subir" a princípios sempre já condicionados por outros, mas nunca encontrar algo absolutamente incondicionado, ela "vê-se obrigada a lançar mão de princípios que **transcendem** todo uso possível da experiência.", envolvendo-se assim em "trevas e contradições".[4] E embora "isso lhe permit[a] inferir que em qualquer ponto [...] deve haver erros latentes", ela "é **incapaz** de descobri-los, porque os princípios que emprega [...] transcendem o uso possível da experiência".[5] É nisto que consiste toda a aporia da razão: motivada pela sua própria natureza a procurar uma resposta definitiva à pergunta pelos seus princípios últimos, ela tenta ampliar o campo da sua investigação e encontrar o último fundamento da experiência **além** de toda a experiência, **sem** dispor de um instrumentário que lhe permita a realização adequada de tal procura – com o resultado de ficar sem solução, ou, pior ainda, com muitas soluções, mas todas elas altamente discutíveis. Como a procura dessas soluções ocorre "além dos limites da experiência", ou seja, "atrás" (*meta*, em grego) da natureza, enquanto mundo físico, "a arena destas discussões sem fim chama-se *Metafísica*".[6]

Antes de passar para as observações de Kant sobre a história, a situação atual e o possível futuro de uma Metafísica que "queira apresentar-se como ciência",[7] faz-se mister olhar ainda um pouco mais de perto para esse parágrafo introdutório, que contém alguns pressupostos implícitos cujo desdobramento terá lugar só em capítulos posteriores da obra. – Um destes pressupostos diz respeito à expressão "**natureza** da razão". O que significa que certas questões irrecusáveis são impostas à razão "pela sua própria **natureza**", ou que "é de sua **natureza**" que ela continua se elevando "a condições sempre mais remotas"? – Já falar sobre um "**destino**" da razão só faz sentido pressupondo que existem, de fato, certas qualidades essenciais da sua "natureza" que são condicionantes deste destino, i.e., qualidades que fazem com que o incômodo da razão "por questões a que não pode

[3] *KrV*, A VII s.
[4] *Ibid*.
[5] *KrV*, A VIII.
[6] *Ibid*.
[7] *Prol*, AA 04: 253.

esquivar-se" e que "não pode resolver" se torne um problema existencial para ela. Quais são essas qualidades naturais? Ora, o próprio fato de a razão sentir-se "**incomodada**" pelas ditas questões (em vez de, por exemplo, não dar atenção a elas ou de rejeitá-las como questões simplesmente absurdas), aponta o momento crucial da sua natureza: a razão evidentemente é concebida como faculdade que procede, igual a qualquer outro ser "natural", de um modo "orgânico", o que quer dizer, neste caso, como uma faculdade capaz de organizar "**sistematicamente**" – a saber: conforme uma ideia "que contém o fim e a forma do todo que é congruente com o tal fim"[8] – não só todos os objetos do seu possível conhecimento e as regras e princípios que permitam esse conhecimento, mas também os princípios da sua própria auto-organização. É este seu caráter estritamente sistematizador a que se deve tanto o seu "incômodo" (enquanto "preocupação" com a possível incompatibilidade sistemática das suas respostas), como também e sobretudo, o "impulso" ou estímulo que a faz começar e continuar sua procura por uma solução do problema, até **sem** saber como resolvê-lo; e é, primordialmente, nesta sua inabalável perseverança em continuar perguntando até o final, em esforçar-se para alcançar a maior completude e a maior ordem possível dos seus conhecimentos, que se manifesta a sua autêntica "natureza". É óbvio que, sem esta pressuposição de um caráter "naturalmente" sistematizante da razão, todo o seu trabalho **crítico** ficaria em vão e sem sentido. Só uma razão assim concebida pode ser pensada como tendo a **capacidade** e como "sentindo", ao mesmo tempo, a **necessidade**[9] de

---

[8] *KrV*, B 860.

[9] Nesta "necessidade" (em alemão: "Bedürfnis") que a razão "sente", manifesta-se, por assim dizer, o lado subjetivo do seu "destino" peculiar de não poder "esquivar-se" de certas "questões" que "lhe são impostas pela [sua] própria natureza": enquanto faculdade "orgânica", sempre orientada para a sistematização mais completa possível dos seus conhecimentos, ela obviamente deve ter, na medida em que aceita esse seu "destino natural", também um forte "interesse" em cumprir sua tarefa e em "satisfazer", assim, a sua necessidade de esforçar-se neste sentido. - A distinção kantiana entre o "destino" objetivo e uma "necessidade" subjetiva da razão (explicitada o mais claramente no seu opúsculo Que significa orientar-se no pensamento?, AA 08:131-148) pode parecer, a primeira vista, um pouco artificial, mas constitui, na verdade, e não apenas neste contexto do prefácio, um elemento de argumentação muito importante. É entre esses dois pólos que se desenvolve toda a dinâmica da procura dos últimos fundamentos do nosso saber, e é com base nesta dinâmica que se mostra não só qual é o curso que a razão pode e deve tomar, ou melhor:

entrar naquela "arena da *Metafísica*" e de acabar, de vez, com todas as suas "discussões sem fim".

Na descrição desta "arena" e no esboço da trajetória problemática da Metafísica, desde a época em que ela foi tida pela "*rainha* de todas as ciências" e em que "seu domínio, sob a administração dos *dogmáticos*", era "*despótico*", até os "tempos mais recentes" em que ela, "em conseqüência de guerras internas", acabou "degenerando [...] na mais completa *anarquia*",[10] Kant caracteriza, em traços gerais, essas "discussões sem fim" como sendo motivadas, por um lado, pelos ataques permanentes da parte dos *céticos*, "uma espécie de nômades avessos a todo cultivo estável da terra",[11] os quais, convencidos da futilidade de qualquer especulação metafísica, nada mais queriam do que pôr cobro a mesma; e, por outro, pela reação, não menos persistente, da parte dos racionalistas, os quais, animados pela parca repercussão às investidas radicais dos adversários, continuavam, por sua vez, insistindo na afirmação das suas – falsas – pretensões e fazendo, assim, "recai[r] tudo no velho "*dogmatismo* carcomido" e "naquele descrédito do qual se tencionara arrancar a ciência": uma disputa que resultou, enfim, em "fastio" e num "total *indiferentismo*"[12] a respeito deste gênero de investigações.

Como, no entanto, a razão, em virtude da sua natureza singular, simplesmente **não pode** ficar indiferente com relação aos objetos da Metafísica – a procura do incondicionado, as questões da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade do homem no mundo – , ela **tem** de assumir, em vez de contentar-se com um saber deficiente e meramente aparente, "a mais penosa de todas as suas incumbências", a saber, a do "conhecimento de si mesma", e de realizar, assim, o que constitui sua verdadeira tarefa: instituir e submeter-se a um "tribunal capaz de assegurar suas reivindicações justas, mas também de repelir todas as suas pretensões infundadas [...], de acordo com suas leis eternas

---

qual é o uso que ela tem que fazer da sua própria faculdade; mas também e sobretudo, que ela continua permanentemente correndo risco de falhar na sua procura do absoluto, do incondicionado: seguindo cegamente, i.e., sem submeter-se a sua própria crítica, seu "impulso", sua "ânsia indomável" (*KrV*, B 824), ela vai ultrapassar seus limites, sem percebê-los, e perder-se "nas trevas" do desconhecido.

[10] *KrV*, A IX.

[11] *Ibid*.

[12] *KrV*, A X.

e imutáveis".[13] Tal **tribunal** é a própria *Crítica da razão pura* – um tribunal em que a razão tem que conduzir um processo em causa própria contra si mesma, desempenhando, pois, ao mesmo tempo, o papel do réu, o do seu advogado e do seu próprio juiz; essa **crítica**, portanto, não pode ser meramente uma crítica de determinadas posições filosóficas, "dos livros e dos sistemas", mas é uma crítica da

> **faculdade da razão como tal**, em relação a todos os conhecimentos a que ela possa aspirar *independentemente de toda experiência* e, por conseguinte, a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral, bem como a determinação tanto das fontes como da extensão e dos limites da mesma, e tudo isso a partir de princípios.[14]

Esta caracterização do tribunal enquanto crítica, ou **auto**crítica, reúne todos os momentos cruciais do empreendimento kantiano: **objeto** da investigação crítica é a faculdade da razão **como tal**, i.e., a razão **pura**, não determinada empiricamente, na sua capacidade de produzir conhecimentos **independentemente de toda experiência**; **conhecimentos**, portanto, que, por ter como base unicamente as "**leis eternas e imutáveis**" da própria razão, poderão exigir **validade objetiva e universal** e permitir, justamente por isso, uma decisão **definitiva** quanto à **legitimidade** de todas as reivindicações e aspirações de uma "Metafísica em geral", bem como, também, uma **determinação**, "a partir de princípios", das **fontes**, da **extensão** e dos **limites**, i.e., a marcação exata dos diferentes "territórios" e **domínios** da razão.

Quanto a este último momento da determinação dos **limites**, vale lembrar que o próprio termo "crítica" (do grego *krínein*: discernir, distinguir, separar, julgar) significa, em primeiro lugar, exatamente esta atividade "limitativa", e, no caso do título *Crítica da razão pura*, até em sentido duplo, a saber, tanto no de um mero desmembramento analítico, i.e., da separação dos diversos "elementos" da razão, uns dos outros (*gen. subiectivus*), e da sua respectiva especificação, como também no sentido de um exame da exequibilidade e da legitimidade de tal "desmembramento" ou "separação" (*gen. obiectivus*). – Conforme a

---

[13] *KrV*, A XI.
[14] *KrV*, A XII.

ideia principal do projeto kantiano de edificar uma metafísica inteiramente "pura", o mais importante dos limites que devem ser determinados pela razão é, sem dúvida, aquele entre o mundo empírico e o mundo inteligível, entre fenômenos e noumenos, do condicionado e do incondicionado, e, correspondentemente, entre conhecimento e pensamento. Como, contudo, a nova Metafísica pretende ter caráter de uma **ciência**, o trabalho crítico da razão tem que incluir também a determinação ou marcação de outros limites, como, p.ex., entre os diferentes tipos de ciência, entre diferentes formas e áreas da experiência humana, em geral, e, mais importante ainda, entre as diferentes formas do **uso** (imanente ou transcendente, teórico ou prático) da razão.

Kant tem a certeza de que, em vista do fracasso de todas as tentativas anteriores, não teve outra opção a não ser essa sua crítica radical: "É este o caminho pelo qual enveredei, o único que restara". E não menos certo ele está de ter descoberto, neste mesmo caminho, o único meio de "eliminar todos os equívocos" dos seus predecessores filosóficos "que até agora haviam dividido a razão contra si mesma" no seu uso não-empírico,[15] de modo que ele se vê com pleno direito a "prometer" que "nada resta à posterioridade senão a organização de tudo em estilo *didático* [...], mas sem poder fazer o mínimo aditamento ao conteúdo".[16] A certeza de ter levado a cabo com sucesso a sua investigação crítica e de não ter deixado "um só problema metafísico que não tenha sido solucionado [...] ou a cuja solução não se tenha fornecido, pelo menos, a chave", deve-se a sua convicção de, após descobrir o "mal-entendido [*Missverstand*] da razão consigo mesma", tê-la examinado "integralmente à mão de princípios" – princípios que, em virtude da suposta "unidade perfeita" da razão, garantem a validade universal do seu uso em todos os seus quesitos particulares. É essa sua unidade perfeita, sua arquitetônica inteiramente orgânica, que abona a integridade das suas partes e que faz com que a crítica não precise ultrapassar a esfera da mesma e, ao modo do racionalismo dogmático, estender o conhecimento humano para além dos limites da experiência possível, com o fim de conseguir demonstrar, por essa via problemática, a natureza simples da alma, a necessidade de um primeiro começo do mundo ou a existência de Deus.

---

[15] *KrV*, A XII.
[16] *KrV*, A XX.

O fato de ter "**apenas** a própria razão e seu pensar puro"[17] como objeto da investigação crítica não significa, no entanto, que tal investigação seja, só por isso, menos laboriosa que essas outras de cunho dogmático. Bem pelo contrário: cumprir o que, para Kant, é simplesmente "o dever da filosofia",[18] a saber, "desfazer", de uma vez por todas, as "fantasmagorias" [*Blendwerk*] "nascida[s] de uma interpretação errada" da razão, implica não só na necessidade de uma demonstração criteriosa da falsidade dos preconceitos dos adversários dogmáticos, mas também, mais importante ainda, na demonstração da **viabilidade** e, sobretudo, da **irrefutabilidade** da própria alternativa crítica. Com respeito a sua intenção e obrigação de fazer tudo para que essas demonstrações saiam bem e sua própria proposta se evidencie completa e coerente em todos seus detalhes, Kant menciona e comenta explicitamente os quatro princípios pelos quais ele se guiou no seu trabalho, a saber: **integridade** [*Vollständigkeit*], **minuciosidade** [*Ausführlichkeit*], **certeza** [*Gewissheit*] e **clareza** [*Deutlichkeit*].

Quanto aos dois primeiros, sua validade e importância derivam, conforme ao que já foi dito, do próprio **objeto** da crítica, i.e., da razão, enquanto razão **pura**, cujo "conhecimento pormenorizado [...] eu encontro dentro de mim mesmo",[19] e das suas qualidades intrínsecas de (a) possuir limites fixos e claramente localizáveis por qualquer portador de tal faculdade, e (b) de se apresentar, "por natureza", de forma organizada segundo princípios sistemáticos; o que permite a sua acessibilidade igualmente sistemática, de modo que "é possível enumerar" – a exemplo da "lógica comum" [*gemeine Logik*] – "**completa e sistematicamente** todas as suas operações simples",[20] operações estas que constituem, por sua vez, a base para a determinação e ramificação sistemática de todas as demais "operações" e tarefas da razão.

Com respeito ao princípio da **certeza**, Kant antecipa o que vai afirmar muito enfaticamente seis anos mais tarde, na sua introdução à segunda edição da *Crítica*,[21] relativamente à diferença entre um "*procedimento dogmático*" da razão, enquanto **ciência**, e o "*dogmatismo*" de uma razão que procede "*sem crítica prévia da sua*

---

[17] *KrV*, A XIV.
[18] *KrV*, A XIII.
[19] *KrV*, A XIV.
[20] *Ibid*.
[21] *KrV*, B XXXV s.

própria capacidade": todo conhecimento que, a partir de tal crítica prévia exigida, pretende ser válido a priori, pode "proclamar", justamente por isso e até de forma "dogmática", que deve ser tido como "absolutamente necessário"; e, mais ainda, como se trata, no caso, de uma "determinação de **todos** os conhecimentos a priori", ele pode e até deve servir de "padrão" [*Richtma*β] e de "exemplo a **toda** certeza filosófica (apodítica)", em geral.[22]

No que, enfim, diz respeito ao quarto princípio, o da **clareza**, Kant salienta, como **primeiro** direito do leitor, o direito dele de exigir "a *clareza discursiva* (lógica), *por conceitos*", a qual, é óbvio, deve ser acompanhada, na medida do possível, também por uma "*clareza intuitiva* (estética), por *intuições*, i.e., por meio de exemplos e outros esclarecimentos".[23] Ora, correspondentemente à "essência" do seu projeto, Kant admite que ele importava-se mais com a ideia de

---

[22] *KrV*, A XV. Tendo em vista que, segundo a sua própria constatação rigorosa, "nesta espécie de reflexões não se admite, em absoluto, o opinar" e que qualquer procedimento ou solução de caráter meramente hipotético é simplesmente "mercadoria proibida" (ibid.), Kant se vê levado a fazer um pequeno comentário com referência a uma parte das suas "investigações [...] mais importantes", feitas no segundo capítulo da Analítica Transcendental da Crítica, sob o título de "Dedução dos conceitos puros do entendimento", em que, como ele mesmo admite, pode parecer que ele próprio deixou de observar o suficiente o cumprimento dos seus preceitos críticos. Nesta "reflexão [...] um tanto profunda", Kant distingue "dois lados", dos quais um – considerado o mais essencial – se refere aos objetos do entendimento puro, visando a "expor e tornar compreensível a validade objetiva dos seus conceitos a priori", enquanto o outro se põe a refletir sobre o próprio entendimento, do ponto de vista "da sua possibilidade e dos poderes cognoscitivos nos quais ele próprio assenta", ou seja, sobre a questão "como é possível a própria faculdade de pensar?" (*KrV*, A XVI s.). É com respeito a esta última "dedução subjetiva" que Kant reconhece ter adotado um procedimento que, por constituir, em certo sentido, uma "busca da causa de um efeito dado", teria, de fato, "certa semelhança com uma hipótese" e que, visto por si só, até poderia ser entendido como um caso em que ele próprio se "permiti[ria] opinar, e onde, por conseguinte, o leitor deveria ter igual direito a opinar diferentemente" (*KrV*, A XVII) – uma interpretação, no entanto, que Kant rejeita veementemente, apontando, a esse respeito, para suas respectivas explanações posteriores, feitas "em outra oportunidade" (ibid.), que mostrariam de forma concludente que, na verdade, nem o seu procedimento na referida dedução pode ser chamado de hipotético, nem seu conteúdo ser visto como matéria de um mero opinar.

[23] *KrV*, A XVIII.

providenciar a clareza do primeiro tipo do que a do segundo e, mais, que foi exatamente isso – sua preocupação com a clareza conceitual – que fez com que, finalmente, não conseguisse "satisfazer a segunda exigência", a qual, como reconhece, "por ser menos rigorosa não deixa, contudo, de ser justa". Mas, não obstante o reconhecimento da carência de "exemplos e outros esclarecimentos", i.e., da falta de uma clareza mais "intuitiva", e a despeito de todas as dúvidas que ele teve, "no decurso de quase todo [seu] trabalho", sobre a maneira como deveria proceder neste ponto, Kant julga ter bons motivos para defender a sua decisão de optar por uma forma de exposição mais "seca e meramente *escolástica*": além do que ele chama de "causa acidental"[24] – o fato de que algo que já se conseguiu esclarecer o suficiente mediante conceitos simplesmente não necessita de maiores explicitações por outros meios – ele alega a "magnitude" da sua tarefa e a "grande quantidade dos assuntos" abordados na obra que o teriam levado a fazer um uso bastante econômico dos referidos recursos. A inclusão de mais exemplos e comentários não só teria avolumado demasiadamente essa obra, já bastante volumosa, mas poderia ter resultado também em algo muito mais inoportuno, a saber, na dificultação ou até obstrução do acesso à compreensão da argumentação crítica no seu todo. Pois, como reza o texto,[25] mesmo que "os meios úteis à clareza" [*Hilfsmittel der Deutlichkeit*] possam "ajudar *em partes*", eles "frequentemente distraem no *conjunto*", na medida em que, por um lado, não permitem ao leitor "chegar com a suficiente presteza à visão compreensiva do todo" e, por outro, "encobrem e desfiguram, com todas as suas cores vivas, a articulação do sistema", impossibilitando assim justamente o que mais importa, a saber: julgar da **unidade** e da **consistência** desse mesmo sistema. Tendo em vista que a *Crítica*, conforme ao próprio autor, não é orientada para o "uso popular", dirigindo-se, portanto, não a "amadores" ou "aprendizes",[26] mas a profissionais filosóficos, aos "conhecedores propriamente ditos das ciências",[27] Kant acredita poder contar com a disposição e a preparação necessárias dos seus leitores para que estes "alie[m] seus esforços aos do autor",[28] no intuito de captar a ideia central do raciocínio crítico em sua singularidade e descobrir a lógica

---

[24] *Ibid*.
[25] *KrV*, A XIX.
[26] *Prol*, AA 04:255.
[27] *KrV*, A XVIII.
[28] *KrV*, A XIX.

interna do seu funcionamento. É nesta perspectiva de uma recepção adequada e, se possível, "produtiva", da nova Metafísica a ser desenvolvida e fundamentada nesta obra, que Kant volta a apontar, mais uma vez, para o que constitui o característico e, ao mesmo tempo, o radicalmente novo da sua proposta: Enquanto a "única entre todas as ciências" que vai poder reclamar para si um "acabamento" completo e duradouro, ela representa nada mais do que "**o *inventário* sistematicamente ordenado de todas as nossas posses adquiridas pela *razão pura***", cuja integralidade se baseia no simples fato de que tudo o que a razão "tira inteiramente de si mesma" não pode "passar despercebido" nem "esconder-se" a essa mesma razão, mas "é posto a luz" por ela, "tanto que se tenha descoberto o seu **princípio comum**". É, pois, a "perfeita **unidade** dessa espécie de conhecimentos", obtidos exclusivamente a partir de conceitos puros e sem a menor influência de algo oriundo da experiência, que "torna aquela integralidade incondicional não só praticável, mas também **necessária**".[29]

No último parágrafo, Kant anuncia seu plano de publicar "um tal sistema da razão pura (especulativa)", sob o título de *Metafísica da Natureza*, uma obra que "será [...] incomparavelmente mais rica em conteúdo do que a presente *Crítica*" e cuja tarefa principal deveria ser vista, correspondentemente a sua caracterização inicial, apenas na exposição detalhada das fontes e das condições de possibilidade da razão pura, i.e., não tanto na construção e instauração de algo já definido e elaborado em termos doutrinais, mas em "aplanar e mondar o terreno totalmente invadido por ervas daninhas",[30] para possibilitar tal construção em data posterior. É sabido que esse plano não foi realizado: o tratado *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, do ano 1786, certamente não constitui a obra anunciada, uma vez que também no prefácio à segunda edição da *Crítica*, publicada um ano depois, encontramos ainda a promessa de "aprontar", o mais breve possível, uma "Metafísica da Natureza [...] como confirmação da correção da Crítica da razão especulativa".[31] – Em vez desta obra projetada, Kant publicou, nos seis anos entre a primeira e a segunda edição da *Crítica*, uma série de outras obras, entre elas os *Prolegômenos* (1783), a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e a já

---

[29] *KrV*, A XX.
[30] *KrV*, A XXI.
[31] *KrV*, B XLIII.

mencionada *Primeiros princípios metafísicos*, obras estas que – à exceção dos *Prolegômenos*, outra exposição, mais sucinta, da própria primeira *Crítica* e "elaborada em *método analítico*",[32] com o fim de facilitar ao leitor a melhor compreensão desta última – não estão diretamente relacionadas com a temática tratada na *Crítica*, embora, quanto ao modo e a perspectiva do tratamento dos seus respectivos assuntos, claramente inspiradas pelo espírito e os resultados principais da mesma.

O prefácio à segunda edição da *Crítica*, mais longo e, em função da recepção problemática da primeira, escrito num tom mais didático que o anterior, reflete não só o esforço renovado do autor no sentido de tornar compreensíveis os princípios fundamentais da sua obra e de evitar o surgimento de outros mal-entendidos referentes aos objetivos críticos da sua nova Metafísica, mas também a sua segurança absoluta de esta proposta, não obstante a incompreensão inicial e as violentas controvérsias por ela causadas, continuar válida sem restrição alguma.

Os dois motivos centrais em volta dos quais gravita a argumentação no segundo prefácio são a necessidade de a Metafísica finalmente tomar o "**curso seguro de uma ciência**" e a de uma "**revolução do modo de pensar**" a ser levada a cabo para alcançar tal fim. Com ambos os motivos, Kant retoma o teor daquela manifestação programática de Francis Bacon que ele escolheu como lema para sua obra toda. Neste pequeno texto reproduzido na primeira página da *Crítica* – trata-se da passagem inicial da *Instauratio magna* (cuja segunda parte constitui o famoso *Novum Organon*) – Bacon se dirige ao público, pedindo que

> os homens considerem [nosso assunto] não uma opinião preconcebida, mas, de fato, uma obra séria; e que se convençam de que não se trata da fundação de uma seita ou de uma determinada doutrina, mas que procuro o benefício para a grandeza da humanidade. Que, então, cada um, no seu próprio interesse ... atenda ao bem comum ... e se empenhe por ele. Afinal, que cada um tenha boa fé e não julgue nossa *Instauratio* algo infinito ou sobre-humano e a compreenda neste sentido:

[32] *Prol*, AA 04:263.

> pois, em verdade, ela significa o fim e o devido término de imensos erros.[33]

É neste mesmo espírito "iluminista" de Bacon que Kant quer que também a sua obra seja entendida: como ruptura necessária de uma forma de pensamento que se tornou ultrapassada e obsoleta, e, ao mesmo tempo, como contra-projeto crítico – "o único possível"[34] – ao dogmatismo da Metafísica tradicional.

Diferentemente do primeiro prefácio, Kant agora não parte da situação peculiar, do "destino singular", da razão humana na procura de respostas a suas perguntas metafísicas, mas, bem na perspectiva da advertência baconiana, da questão do **progresso do conhecimento científico**, em geral, e da sua possível promoção na história, para se dedicar só depois, num segundo passo e com base num conceito de ciência suficientemente clarificado, à procura e a possível determinação do lugar específico da Metafísica, enquanto ciência. Na sua narração da história do progresso das ciências, Kant retoma alguns dos pontos centrais já expostos nos *Prolegômenos*, sem entrar, neste novo contexto, numa discussão pormenorizada dos argumentos usados naquele escrito de 1783. Resumidamente, a argumentação apresentada na primeira parte do prefácio é a seguinte:

Considerando a heterogeneidade e a indefinição de seus rumos, a falta de acordo quanto à determinação das formas do seu procedimento e, em consequência disso, os seus frequentes fracassos e retrocessos, a **história das ciências** se apresenta, em grandes linhas, como um "mero andar às palpadelas" (essa, aliás, também uma expressão predileta de Bacon), muito longe de tomar o "caminho seguro de uma ciência".[35] A única ciência que conseguiu descobrir este caminho e o tem trilhado "desde os tempos mais antigos" é a **Lógica**, a qual, assim Kant, por não ter podido "dar um passo atrás, desde *Aristóteles* [...] e até hoje não conseguiu dar um passo adiante", parece estar "concluída e acabada".[36] "Concluída e acabada" pode ser considerada a Lógica (clássico-aristotélica) pelo fato de que ela não só "expõe detalhadamente", mas também consegue "**prova**[**r**] rigorosamente [...] as regras formais de

---

[33] *KrV*, B II.
[34] *KrV*, A XII.
[35] *KrV*, B VII.
[36] *KrV*, B VIII.

todo o pensar".[37] Mas como o "grande êxito" dela se deve unicamente à sua **limitação**, i.e., ao fato de que ela pode e até deve abstrair de todos os objetos do conhecimento e ocupar-se apenas do próprio entendimento e de sua forma, ela, enfim, não pode passar de uma mera **propedêutica**, de uma espécie de "vestíbulo das ciências"; não obstante sua inegável necessidade para qualquer **ajuizamento** de conhecimentos, a "**aquisição**" deles deve ser procurada "nas próprias e objetivamente assim chamadas ciências".[38]

É neste ponto que Kant começa a explanar seu conceito destas **ciências**, marcando o domínio e as formas do uso delas e traçando, com base nisso, as linhas gerais do caminho a ser tomado na procura da "aquisição" daqueles conhecimentos por meio dos quais deve ser possível uma fundamentação segura e definitivamente válida das mesmas: "Na medida em que deve haver razão nas ciências, **algo tem que ser conhecido nelas a priori**", e esse conhecimento da razão "pode relacionar-se de dois modos ao seu objeto", a saber, de um modo **teórico** e de um modo **prático**, isto é, "ou meramente para *determinar* esse objeto e seu conceito [...], ou para, além disso, *torná*-lo *real*".[39] – Seguindo seu método "crítico", Kant aponta a necessidade de expor, primeiro, "sozinha [...] a parte *pura*" de cada um, i.e., aquela parte "em que a razão determina o seu objeto inteiramente a priori [...], sem misturá-la ao que provém de outras fontes",[40] referindo, enfim, a **Matemática** e a **Física** como aqueles dois conhecimentos teóricos da razão "que devem determinar seus *objetos* a priori, a primeira de modo inteiramente a priori, a segunda pelo menos em parte".[41]

Quanto à **Matemática**, lê-se que já foi na época antiga, "entre o admirável povo dos gregos", que ela ingressou no "caminho seguro de uma ciência", e que esse ingresso não se deu de forma gradual, mas deve ser atribuído, antes, a uma "**revolução** no modo de pensar", operada, provavelmente, pelo "lampejo feliz de um único homem":

> Ao primeiro a demonstrar o *triângulo isósceles* (tenha-se chamado *Thales* ou como se queira) acendeu-se uma luz; pois entendeu que não

---

[37] *KrV*, B IX.
[38] *Ibid*.
[39] *KrV*, B IX s.
[40] *KrV*, B X.
[41] *Ibid*.

> deveria indagar o que via na figura, nem ater-se ao simples conceito da mesma e como que apreender disso suas propriedades, mas **produzir o que segundo conceitos ele mesmo nela introduziu pensando a priori e apresentou (por construção)**, e que, para saber de modo seguro algo a priori, não deveria acrescentar nada à coisa a não ser o que resultava necessariamente daquilo **que ele mesmo havia posto nele em conformidade com seu conceito.**[42]

É através desse "impor" [*hineinlegen*], "introduzir pensando" [*hineindenken*] e "apresentar por construção" [*durch Konstruktion darstellen*] que aqui é descrito o conceito metodológico central da argumentação kantiana, o conceito de "**a priori**": o que a razão "impõe" ou "introduz pensando" na figura geométrica é exatamente aquela "parte pura" do conhecimento (teórico) pela qual ela consegue **determinar** seu objeto independentemente de tudo o que "provém de outras fontes". - Para o mesmo fim – o de uma clarificação ou concretização deste conceito e da sua função metodologicamente crucial para a realização da "revolução no modo de pensar" – servem também os exemplos clássicos da área da **Ciência da Natureza**, nos parágrafos seguintes. Kant menciona os experimentos de Galilei, que "deixou suas esferas rolar sobre o plano inclinado com um peso por ele mesmo escolhido", bem como os de outros grandes pesquisadores da natureza, como Torricelli ou Stahl: para todos eles, igualmente, "acendeu-se uma luz", na medida em que eles

> perceberam [...] que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo o seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas [...], tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios,

[42] *KrV*, B XI s.

para, isso sim, ser "**instruída**" pela natureza, mas "**não na qualidade de um aluno** que se deixa ditar tudo o que o professor quer", senão como um "**juiz nomeado** que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe";[43] concluindo que, assim, também "a Física deve a tão vantajosa revolução no seu modo de pensar" à ideia de "**procurar na natureza [...], segundo o que a própria razão coloca nela, aquilo que precisa aprender dela** e sobre o que nada saberia por si própria".

À diferença da Matemática e da Ciência da Natureza que assim foram levadas, uma já muito cedo, outra mais tarde, ao "caminho seguro de uma ciência", a **Metafísica**, embora mais antiga que estas, não teve ainda "fortuna bastante" para encetar tal caminho. Ela, enquanto um conhecimento da razão "inteiramente isolado",[44] permaneceu envolvida, sem se importar com o "ensinamento da experiência", naquelas "discussões sem fim",[45] exercitando suas forças "no combate simulado" e fazendo com que seu método não passasse de um mero "tatear" e, pior ainda, um tatear "entre meros **conceitos**".[46] A pergunta de Kant, no entanto, se, depois de tantas iniciativas frustradas, "será, por ventura, **impossível**" à Metafísica encontrar para si o caminho seguro de uma ciência, é meramente retórica: é obvio que tal possibilidade não pode ser negada, dado que isso simplesmente contrariaria a própria "natureza da nossa razão" que, em virtude da sua aspiração "natural" à procura da maior unidade e completude possível, já por este motivo sistemático-arquitetônico, não poderá deixá-la fora da sua construção. Faz, portanto, sentido "meditar", a partir dos exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza e da revolução levada a cabo nelas, sobre o "**elemento essencial**" da transformação da maneira de pensar das mesmas e, por "analogia" com elas, "ao menos **tentar** [*zum Versuche*] imitá-las nisso",[47] quer dizer: tentar mostrar que, do mesmo modo que a história daquelas ciências evidenciou a possibilidade e a necessidade do progresso de um "tatear" empírico até um "curso seguro", também na Metafísica tal progresso deve ser pensado como possível e necessário – o que significa, já com vista à exposição posterior da doutrina kantiana: mostrar que o método crítico-transcendental nela desenvolvido não tem nada de artificial ou forçado, uma vez que ele se encontra já pré-

[43] *KrV*, B XII s.
[44] *KrV*, B XIV.
[45] Cf. *KrV*, A IX.
[46] *KrV*, B XV.
[47] *KrV*, B XVI.

formado substancialmente, e faz muito tempo, no caráter lógico-"construtivista" da metodologia da matemática e das ciências naturais.

Kant vê o "elemento essencial" sobre o qual deve ser "meditado" na determinação, ou melhor, na necessidade de uma **nova** determinação, da **relação** entre sujeito e objeto de conhecimento: "Até agora se supôs que **todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos**"; mas como "todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos [...] fracassaram sob esta pressuposição", a saída só pode ser a inversão dessa relação, ou seja, admitir que "**os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento**".[48] É neste ponto que Kant faz uso do seu famoso exemplo da virada, ou "revolução", no pensamento de Copérnico que,

> ao perceber que pouco adiantava na explicação dos movimentos celestes, admitindo que todo o exército de astros girava em torno do expectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o expectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso.[49]

Aplicado à Metafísica, isso significa que também ela terá que tratar seus objetos como este, Copérnico, tratou os astros, ou seja, deixá-los "em repouso", e enfocar, **primeiro**, o papel do "espectador", i.e., no caso, a razão e suas condições de relacionar-se com tais objetos. Com isso, Kant está retomando sua ideia condutora, exposta atrás, de um "impor" ou "introduzir" **a priori**: o que é "introduzido" a priori e, portanto, tem que preceder de certa forma a qualquer conhecimento concreto são as **regras** que **fundamentam** e, ao mesmo tempo, **limitam** a produção deste conhecimento; e é mediante essas regras – tratadas mais tarde, sob os títulos de "conceitos puros do entendimento" e "princípios transcendentais da faculdade de julgar", na "Analítica transcendental" da *Crítica* – que a razão opera a "acomodação" dos objetos (*Gegenstände*) às nossas faculdades de conhecimento. Relacionando os objetos da intuição, enquanto representações, não a seus respectivos conceitos derivados "deles mesmos", mas a conceitos "produzidos" somente na base daquelas regras que definem ou determinam o que esses objetos são e só podem ser "para nós",

---

48 *KrV*, B XVI.
49 *Ibid*.

constitui-se uma forma de experiência que permite conhecer algo a respeito do seu objeto que, por ter sido posto nele unicamente segundo seus princípios próprios e conforme o seu próprio conceito, "precede" necessariamente esse conhecimento, enquanto meramente empírico-particular, garantindo, assim, o caráter a priori do mesmo; pois

> a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor a priori em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos a priori, pelos quais portanto todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles concordar.[50]

A ideia de que "todos os objetos da experiência têm que se regular [...] pelos conceitos", pela "imposição" das suas formas puras, implica, assim, a correlação imediata entre o objeto e o conhecimento – o que significa, por sua vez, que não pode haver nenhum "objeto em si": é somente **o conhecimento** que "produz" o objeto. Cabe notar que essa ideia de uma relação "produtiva" entre conhecimento e objeto não contraria a outra tese fundamental de Kant, segundo a qual "todo o nosso conhecimento **começa com a experiência**" e em que o termo "experiência" é usado em sentido "comum", i.e., no da coleção e do desenvolvimento de conhecimentos, a partir de objetos empiricamente dados que "tocam nossos sentidos".[51] Aqui se trata, antes, não da marcação do **ponto de partida** de todo conhecimento, mas da **fundamentação a priori** do conceito de experiência **em** e **como** conhecimento. É esse o sentido daquela constatação basilar de que, em todas as coisas, "podemos conhecer a priori só aquilo que nós mesmos colocamos nelas"; e é com base nesta fundamentação apriorística da experiência que Kant, enfim, pode afirmar que a anunciada "tentativa" de "imitar" as Ciências da Matemática e da Física, no que tange a demonstração do caráter a priori dos seus princípios, alcançou "o êxito desejado e promete à Metafísica o caminho seguro de uma ciência"[52] – se bem que, conforme a distinção anterior entre uma perspectiva teórica e outra prática das ciências,[53] **só "na sua primeira parte"**, i.e., na parte

---

[50] *KrV*, B XVII s.
[51] *KrV*, B 1.
[52] *KrV*, B XIX.
[53] *KrV*, B IX.

em que ela se ocupa com conceitos a priori relacionados a objetos da **experiência**.

A **segunda parte** da Metafísica (de que trata também a segunda parte deste prefácio) se dedica exclusivamente ao que constitui, na acepção tradicional, a matéria mais própria da mesma, a saber, tudo aquilo que **ultrapassa** a esfera da experiência, o suprassensível ou incondicionado. Quanto à reflexão teórica sobre esta matéria e seus temas centrais: Deus, liberdade e imortalidade da alma, fica claro que, para ela, a "revolução no pensamento" e a mudança do método resultante da mesma têm consequências graves. O fato de essa mudança permitir explicar a possibilidade de um conhecimento a priori e "demonstrar satisfatoriamente" as leis que subjazem a priori à natureza, enquanto "**conjunto dos objetos da experiência**",[54] significa, ao mesmo tempo, que **fora** deste âmbito da natureza não pode haver outra esfera referentemente a qual tal conhecimento é possível e para que tal demonstração pode ser válida. Foi exatamente este momento da **exclusão** explícita de qualquer forma de conhecimento meta-físico, i.e., de qualquer possibilidade de fundamentar racionalmente algo que não for dado empiricamente, que tinha causado o mal-estar dos leitores da primeira edição da *Crítica* e que os levou a acusar Kant de querer aniquilar ou de "esmagar" (Mendelssohn) toda Metafísica. Ora, Kant admite que a "dedução da nossa faculdade de conhecer a priori", realizada na primeira parte da Metafísica, e o que foi provado nela, a saber, que, com esta faculdade, "jamais podemos transcender os limites da experiência possível", conduz a um "resultado estranho e [...] muito prejudicial ao inteiro fim da mesma"[55] – mas, como ele acrescenta, na mesma frase: prejudicial só "**aparentemente**", porque, na verdade, a restrição de todo conhecimento especulativo da razão aos objetos da experiência não implica, de modo algum, na simples negação daqueles "objetos" transcendentes nem na contestação da legitimidade da pressuposição dos mesmos, mas apenas, isso sim, na reformulação radical da forma do **uso** que a razão pode fazer da sua própria faculdade de conhecimento **em relação** a tais "objetos". É neste sentido que Kant lembra que "o assunto" da sua crítica é apenas um "**tratado do método**" (e ainda não "um sistema da própria ciência metafísica") que, enquanto tal, tem que se ocupar, primeiramente, com a fundamentação e a demarcação do "terreno" em que uma Metafísica que pretende ser

[54] *KrV*, B XIX.
[55] *Ibid*.

ciência deve ser localizada e, mais, com a integração coerente das diversas "partes" dela na sua "construção estrutural interna" [*innerer Gliederbau*].[56] – O problema primordial a ser resolvido é, assim, o de encontrar e de definir exatamente o "método" que permita operar a integração, ou melhor: a harmonização, da segunda parte da Metafísica, enquanto Metafísica do incondicionado, com a primeira, enquanto Metafísica da experiência, **sem** abrir mão de nenhum dos princípios já definitivamente consolidados da primeira, mas, também, sem cortar ou negar, por outro lado, o que constitui justamente a necessidade natural e "o interesse mais essencial" da segunda.

O fato de que a exposição deste problema e da sua solução ocupa quase todo o resto do prefácio mostra, por um lado, que Kant, no fundo, está dando razão àqueles críticos que tinham problemas com a compreensão do projeto crítico-transcendental, ou, no seu todo, ou, pelo menos, no que tange a questão reclamada do papel e do (novo) lugar sistemático da "segunda parte" da Metafísica e da sua figura central do incondicionado; mas mostra, também, que ele agora, seis anos depois da primeira apresentação da sua proposta, está em condições de descrever de forma muito mais precisa e muito mais convincente **que** e **porque** as duas "partes" da Metafísica não podem ser pensadas e tratadas como elementos doutrinais separados, mas como sendo necessariamente relacionados um com o outro, ou seja, como **unidade sistemática**.

Retomando a ideia do caráter "experimental" ("*zum Versuche*")[57] da mudança da maneira de pensar na Metafísica, Kant considera o resultado da primeira avaliação do conhecimento a priori da razão – "aparentemente prejudicial" ao interesse essencial de uma "Metafísica do incondicionado" – plenamente confirmado pelo "e**xperimento** [...] de uma **contraprova da verdade**", realizado na sua própria "fundamentação" do incondicionado (na segunda parte da *Crítica*), segundo a qual todo conhecimento racional – e aqui Kant introduz seu conhecido par de conceitos – só atinge **fenômenos**, e não a **coisa em si**, a qual, "embora real para si", continua "desconhecida por nós".[58] – A partir desta distinção, ele formula os argumentos em que se baseia a referida "contraprova", da seguinte maneira:

---

[56] *KrV*, B XXII s.
[57] *KrV*, B XVI.
[58] *KrV*, B XX.

(a) o que “nos impele” a ultrapassar os limites da experiência é “o *incondicionado* que a razão exige **nas coisas em si** [...] para todo condicionado, a fim de completar assim a série das condições”;

(b) partindo do suposto que nosso conhecimento de experiência se guie pelos objetos **como coisas em si**, o incondicionado “*não pode ser pensado sem contradição*”;

(c) supondo, contrariamente, que nossa representação das coisas, tais como elas nos são dadas, se guie **não** por estas como coisas em si, mas que estes objetos, **como fenômenos**, se guiem pelo **nosso modo de representação**, “*a contradição desaparece*”; do que resulta: que **o incondicionado “tem de ser encontrado não em coisas enquanto as conhecemos, (como nos são dadas), mas sim nas coisas enquanto não as conhecemos, como coisas em si mesmas”**.[59]

Sendo assim e visto que a razão **especulativa** não tem como progredir neste campo do suprassensível, “resta ainda” procurar – mas agora só “no **conhecimento prático**” da razão – certos “dados” que permitam determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado, e ultrapassar “**deste** modo”, i.e., unicamente “**com propósito prático**”, os limites de toda experiência possível.[60]

Com isso, se torna ainda mais claro porque, para Kant e na perspectiva da nova “Metafísica purificada pela *Crítica*”,[61] o “prejuízo” causado pela referida “dedução” é apenas “aparente”. Aquilo que, a primeira vista, parece constituir, de fato, um efeito **negativo** desta operação, a saber, a rigorosa proibição de ultrapassar os limites da experiência, se torna **positivo**, na medida em que a razão especulativa, resistindo à tentação de usar seus próprios princípios a priori para operar tal ultrapassagem e “ampliar” o domínio do seu conhecimento, consegue assim, por um lado, evitar a redução do domínio e a desvalorização, ou “restrição”, do “uso puro (prático) da razão”[62] e, por outro, determinar, e justamente em virtude da sua própria força limitadora, **não** o próprio conceito do incondicionado, mas, ao menos, o “**espaço**” em que a pretensa ampliação do conhecimento pode ou tem que ser levada a cabo, “se bem que ela dev[a] deixá-lo vazio”.[63] – A crítica continua, portanto, necessariamente

[59] *Ibid*.
[60] *KrV*, B XXI.
[61] *KrV*, B XXIV.
[62] *KrV*, B XXV.
[63] *KrV*, B XXI.

> *negativa* na medida em que limita a razão especulativa; mas dado que, assim procedendo, ela remove ao mesmo tempo um óbice que limita ou até ameaça aniquilar o uso da razão prática, ela tem, de fato, uma utilidade *positiva* e muito importante, tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade".[64]

O fato de Kant aqui, após a sua abordagem "geográfica" dos limites da razão[65], dar tanta importância, não só ao aspecto arquitetônico dessa limitação, mas também à sua **função produtiva** de "remover um óbice" que poderia "aniquilar [*vernichten*] o uso da razão prática", se deve à necessidade de ter que mostrar que a referida limitação e, junto com isso, o reconhecimento implícito da legitimidade dos interesses, de natureza diferente, da razão prática, não podem ser entendidos como algo simplesmente "dado", mas, antes, como resultado exatamente daquela autocrítica necessária a que a própria razão especulativa tem que se submeter, ou seja, como "ato crítico" que esta, uma vez esclarecida, pode e deve realizar, para alcançar e, enfim, garantir a exigida **unidade** da razão consigo mesma. E é, de fato, essa limitação (ou mais exato: aquele "experimento" exitoso da razão crítica do qual esta é o resultado) com sua distinção necessária, decorrente dela, entre

---

[64] *Ibid*.

[65] Quanto ao caráter "geográfico" da abordagem, vale conferir a exposição detalhada do conceito de "limite" nos últimos parágrafos dos *Prolegômenos*, onde Kant comenta esse conceito ("*Grenze*", em alemão) em termos bem parecidos, contrapondo-o ao outro de "barreira" ("*Schranke*"). - Lê-se, neste contexto, que, à diferença de **barreiras**, que "são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta", **limites** "pressupõem sempre um espaço que é encontrado fora de um certo lugar determinado e o compreende [...]". Nas suas "tentativas dialéticas" em que a Metafísica nos leva a tais limites, "nossa razão vê, por assim dizer, ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados" (*Prol*, AA 04:352); ou, um pouco mais tarde: "O que [a razão teórica] deve limitar tem que se encontrar fora dela, e este é o campo dos puros entes de entendimentos [...], para nós, contudo, um espaço vazio", no qual a razão "pode conhecer formas de coisas, mas não as próprias coisas" (*Prol*, AA 04:360s.).

uma esfera fenomênica e a outra das coisas em si que permite pensar a última como domínio próprio e legítimo da razão prática, em que esta, agora autorizada, mas não dominada pela razão especulativa e seguindo seus princípios próprios, pode ocupar-se do trabalho de determinar a priori os seus conceitos transcendentes. Na medida em que consegue "orientar-se" nesta esfera do "puro pensamento"[66] – o que significa , primeiramente: adotar, também neste âmbito, aquele princípio "revolucionário" segundo o qual os objetos, aqui: os "objetos" do pensamento, têm que se regular pelas nossas condições cognoscitivas – e "preencher" aquele "espaço vazio" com os "dados práticos",[67] que ela mesma escolhe segundo sua própria "necessidade" [*Bedürfnis*], sua forma de procedimento se torna homogênea e sistematicamente coerente – com o resultado tão desejado de que, enfim, também a segunda parte da Metafísica, a "Metafísica do incondicionado", poderá tomar o "curso seguro de uma ciência".

Os "dados" com os quais a razão prática tem que lidar e que, sob a nova perspectiva crítica, não figuram mais conceitos, mas **"ideias transcendentais"** (cujas qualidades e cujo uso legítimo são tratados em pormenor na "Dialética transcendental"), as quais se apresentam agora, consequentemente, não mais como objetos de um possível conhecimento, mas como "problemas" ou "tarefas" (*Aufgaben*) a serem resolvidas, são as ideias morais de Deus, liberdade e imortalidade. – Como, segundo as ponderações de Kant a esse respeito, a discussão das questões da existência de Deus e da imortalidade da alma só faz sentido sob a condição da demonstrabilidade de uma vontade livre, quer dizer: da possibilidade da coexistência da **necessidade** causal natural com a **liberdade** da vontade, é essa questão da liberdade e de uma possível legislação **moral** baseada nela que Kant põe em foco nos parágrafos seguintes.

Quanto à abordagem deste tema, Kant se encontra numa situação mais confortável do que seis anos atrás, já que ele agora pode recorrer também aos resultados da sua argumentação na *Fundamentação da metafísica dos costumes* do ano de 1785. Nesta obra, ele já tinha mostrado que a exigida validade universal do "principio supremo da moralidade" e do imperativo categórico dele decorrente[68] não pode ser deduzida empiricamente nem determinada a priori pela razão

---

[66] *WDO*, AA 08:136 ss.
[67] *KrV*, B XXII.
[68] *GMS*, AA 04:392 ss.

especulativa, mas que ela depende necessariamente da pressuposição **prática** de uma vontade **livre**, i.e., não condicionada por causas naturais, mas baseada na própria autonomia da mesma; e que, para resolver esse problema, não há outra via senão a aplicação da distinção sistemática, fundamentada na *Crítica*, entre "dois mundos" de que nós, como seres racionais, fazemos parte, ou dois diferentes "pontos de vista" que podemos assumir, para poder nos "pensar livres", enquanto "membros" do "mundo inteligível" que reconhecem a autonomia da vontade "juntamente com a sua consequência, a moralidade", ou "como obrigados" e, enquanto tais, "pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível".[69]

Nas respectivas passagens do prefácio, essas considerações são retomadas (em parte, até nas mesmas palavras) e ainda completadas pela seguinte argumentação "ex negativo": Suposto que a referida distinção entre dois "mundos" e dois "pontos de vista" diferentes, ou, em geral, entre "coisas" como "objetos da experiência" e como "coisas em si mesmas", **não** fosse feito, o princípio da causalidade natural teria que valer **para todas as coisas em geral enquanto causas eficientes**; o que significaria que, com respeito a um mesmo ente, como, por exemplo, a "alma humana", não seria possível dizer que sua vontade **é livre** e que ela está, ao mesmo tempo, submetida à necessidade natural, isto é, que ela **não é livre**, "sem cair numa evidente contradição", já que, em ambas as proposições, o termo "alma" seria usado "*exatamente no mesmo sentido*", ou seja, como "coisa em geral".[70] – Mas, conclui Kant, "se a *Crítica* não errou ensinando a tomar o objeto em *dois sentidos*", a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma, e se, por conseguinte, "o princípio da causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido", a saber, enquanto são objetos da experiência, ao passo que, no segundo sentido, estas mesmas coisas "**não** lhe estão submetidas", então

> exatamente a mesma vontade seria pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida *não livre*, e por outro lado ainda assim, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e

---

[69] *GMS*, AA 04:453.
[70] *KrV*, B XXVII.

> portanto como *livre*, sem que nisso ocorra uma contradição.[71]

Pressuposto, então, que (a) as formas de “legislação interna” em cada uma das duas esferas, da natureza e da liberdade, independem sistematicamente uma da outra, de modo que o reconhecimento mútuo da sua autonomia pode ser pensado como dado a priori, que (b) a **liberdade** não é contraditória em si mesma, i.e., que ela, pelo menos, pode ser **pensada**[72] sem contradição, e que (c) ela, “tomada em outra relação”, não se opõe ao “mecanismo da natureza na mesma ação”, evidencia-se que deve ser possível conceber uma “doutrina da moralidade” que pode manter o seu lugar **ao lado** da “doutrina da natureza” – o que, como Kant conclui, “**não** ocorreria se a crítica não tivesse nos instruído previamente sobre a nossa inevitável ignorância acerca das coisas em si mesmas e limitado a meros fenômenos tudo o que podemos *conhecer* teoricamente”.[73] – O mesmo vale, evidentemente, também com respeito aos outros conceitos práticos centrais, como Deus e imortalidade, que Kant, “para ser breve”,[74] só menciona, mas não discute no prefácio: também eles podem tornar-se objeto da nossa reflexão crítica somente depois do seu deslocamento da área do conhecimento, ocupada por eles – ilegitimamente, segundo a *Crítica* – desde sempre, e depois de uma redefinição radical da via de

---

[71] *KrV*, B XXVII s. Seja lembrado que “sem contradição” significa aqui, i.e., numa esfera em que, segundo a doutrina crítica, não há **conhecimento**, sempre apenas “sem contradição no **pensamento”** – o que, perante a importância do assunto em questão, pode parecer muito pouco, tanto aos olhos dos adversários conservadores das “Escolas” da época, como também na perspectiva do próprio projeto da fundamentação de uma ética de caráter universal. Mas visto que qualquer outra afirmação substancial sobre o caráter da relação entre fenômeno e coisa em si e suas respectivas áreas só seria possível na base da contraposição de certas características relacionadas ao próprio “**conteúdo**” de cada uma deles, a qualidade de não se contradizer resulta a única forma de caracterização possível - que, conforme a argumentação seguinte, também é suficiente.

[72] Vale anotar que, neste contexto (*KrV*, B XXIX), Kant diz explicitamente que a liberdade deve ser apenas “**pensável**, sem necessidade de **compreendê**-la mais a fundo” [ohne nötig zu haben, sie weiter **einzusehen**], pelo que é ressaltada, mais uma vez, a exclusividade do mencionado critério da não contradição.

[73] *KrV*, B XXIX.

[74] *Ibid*.

acesso aos mesmos; sendo que, também neste caso, a "restrição", disso decorrente, do uso especulativo da razão implicaria, na realidade, uma "ampliação", mas, conforme ao anterior, somente no seu uso **prático**, o único legítimo e, como vale enfatizar com relação às mencionadas "tarefas" que a razão prática tem que resolver, o único que permite "*orientar-se* [...] no incomensurável espaço do supra-sensível"[75] e que promete êxito na sua procura de uma saída daquelas "contradições"[76] em que ela se envolveu justamente por não ter visto ou não ter usado adequadamente os instrumentos que lhe teriam permitido encontrar, já mais cedo, o lugar a ela destinado na "construção estrutural interna" da Metafísica.[77] É exatamente com este fim, de tornar "mensurável" aquele "espaço" supra-sensível e de fornecer o instrumentário adequado para efetuar a necessária medição, que Kant "t[e]ve que suprimir [*aufheben*] o *saber* para obter lugar para a *fé*".[78] "*Saber*" quer dizer aqui, é claro, o **falso** saber, o "saber" das "coisas em si", como pretenso objeto do conhecimento especulativo; e "*fé*", aquele outro "conhecimento", de caráter **prático-moral**, que deve sua validade, diferentemente do teórico, não à fundamentação por **conceitos do entendimento**, mas à determinação **por princípios da razão** (prática), julgados necessários por ela mesma, como é exposto e defendido por Kant, sob o título de uma "fé racional" [*Vernunftglaube*], na "Doutrina transcendental do método" desta *Crítica* e, sobretudo, na *Crítica da razão prática* e, mais tarde, no seu escrito sobre *Religião.*

A insistência de Kant no caráter **racional** de tal fé, isto é, na sua **legitimidade** e até **necessidade** por motivos **racionais**, mostra, bem como a nova critica, feita no mesmo contexto,[79] ao "dogmatismo da Metafísica" como "a verdadeira fonte de toda [...] incredulidade, hostil à moralidade", que, para aqueles que acusaram Kant de querer "destruir" toda Metafísica, há bons motivos de repensar suas objeções a respeito. O que Kant realmente quer destruir, não é "a" Metafísica, mas são apenas as pretensões dogmáticas da filosofia das "Escolas" e seu "preconceito" de poder "progredir nela **sem** crítica da razão".[80] É neste sentido que,

---

[75] *WDO*, AA 08:137.
[76] *KrV*, A VII.
[77] *KrV*, B XXIII.
[78] *KrV*, B XXX.
[79] *KrV*, B XXX.
[80] *Ibid*.

também noutra parte,[81] ele volta a ressaltar que a "*perda*" que a razão especulativa tem que sofrer "na posse que até agora se arrogou" atinge somente o "*monopólio das escolas*, mas de modo algum o *interesse dos homens*",[82] os quais, uma vez que se trata de um interesse "**natural**" deles, devem, bem pelo contrário, ser também "naturalmente interessados" na adoção de um método que, como este crítico, promete fazer progredi-los na busca de uma solução para as suas questões existenciais.

Na última parte do prefácio, Kant volta a falar, de forma sumária, sobre a finalidade, a necessidade e o mérito do seu empreendimento crítico todo, retomando também alguns dos pontos já comentados no primeiro prefácio. Como ele tem a consciência de ter criado "uma ciência totalmente nova, da qual ninguém antes havia pensado, da qual até a simples ideia era desconhecida e para a qual nada do que foi dado até agora pôde ser de utilidade",[83] e como ele sabe também que foi precisamente essa "novidade total" dos seus pensamentos críticos que causou tantos mal-entendidos e tantas controvérsias, não só na comunidade filosófica, mas no inteiro mundo letrado da época, ele ressalta, mais uma vez, o problema da compreensão adequada do seu projeto crítico.[84] A esse respeito, Kant aponta não só a – inegável – complexidade da matéria abordada na *Crítica* e a – portanto, inevitável – densidade da sua própria argumentação a respeito, mas também certo comodismo, da parte do seu público, que, acostumado com o "dogmatismo em voga"[85] ou em virtude da mudança da linguagem de escola para o popular,[86] parece tender, pelo menos em parte, para continuar a "especular comodamente sobre coisas de que nada entende e de que [...] ninguém no mundo jamais entenderá coisa alguma", em vez de se carregar com o árduo trabalho de submeter seu próprio modo de pensar a uma crítica radical e contribuir assim para a necessária consolidação da Metafísica. Que tal atitude de indiferença, ou até rejeição, pode ter sido favorecida, além disso, pela opacidade do assunto tratado e pela forma complicada da sua apresentação, é muito provável e até admitido, ao menos indiretamente, pelo próprio Kant que, num

[81] *KrV*, B XXXII.
[82] *KrV*, B XXXII.
[83] *Prol*, AA 04:261 s.
[84] *KrV*, B XXX ss.
[85] *KrV*, B XXXI.
[86] Cf. *KrV*, A X.

comentário final "*referente a esta segunda edição*", se dirige aos seus leitores – no caso, entretanto, não tanto aos "indiferentes", mas àqueles "homens perspicazes" que realmente se esforçaram por entender suas exposições críticas – afirmando ter "corrigi[do], na medida do possível, as dificuldades e obscuridades que talvez tenham dado origem a várias interpretações errôneas em que [estes últimos], **talvez não sem culpa minha**, incidiram ao julgarem este livro",[87] e concluindo que, quanto à "*exposição*" da sua teoria, até "resta ainda muito a fazer". – É esta mesma intenção de "remediar [...] a má [ou] falsa interpretação" da obra, a que se devem também várias explicitações e "correções" aplicadas ainda a diversas partes doutrinais,[88] que, no entanto, como Kant faz questão de ressaltar, devem todas servir unicamente para facilitar ao leitor a "compreensão" das mesmas, **sem**, contudo, "muda[r] absolutamente nada no tocante às proposições e mesmo aos seus argumentos".[89]

À convicção de não mais precisar mudar nada nas "proposições" e nos "argumentos" da sua teoria corresponde, enfim, o que já foi realçado enfaticamente no quadro do primeiro prefácio[90] e o que Kant

[87] *KrV*, B XXXVII.
[88] *KrV*, B XXXVIII.
[89] *KrV*, B XLII. Com respeito a essas "correções" e "acréscimos" – Kant menciona só cinco, que se referem à "má interpretação [...] do conceito do tempo" na "Estética", à "obscuridade da dedução dos conceitos do entendimento", à "suposta falta de evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro", à "falsa interpretação dos paralogismos antepostos à Psicologia racional" e, como "único acréscimo propriamente dito", à "nova refutação do *idealismo* psicológico e uma prova rigorosa [...] da realidade objetiva da intuição externa" – seja apenas anotado que a questão da quantidade e, sobretudo, da qualidade das alterações e das complementações aplicadas na edição B sempre foi e continua ainda objeto de muita discussão. Sem entrar no debate, cabe ao menos mencionar que, neste caso, a grande maioria dos comentadores é de opinião que (a) o número das intervenções no texto é maior do que indicado por Kant e que (b) boa parte das "correções" aplicadas se refere, também ao contrário das afirmações no texto, não só a aspectos de caráter meramente retórico-estilístico da "apresentação", mas afeta, em muitos casos (como, p.ex., na nova "Introdução" à *Crítica*, no cap. III da "Analítica dos princípios" que trata da "Distinção de todos os objetos em geral em phaenomena e noumena", ou em várias passagens do cap. II do 2º livro da "Dialética" sobre a "Antinomia da razão", entre outros), também o conteúdo das próprias "proposições" e "seus argumentos".
[90] *KrV*, A XIII ss.

volta a declarar agora, nas últimas páginas do segundo: que toda a crítica levada a efeito neste livro segue, desde o princípio, a ideia da "completude do [seu] plano", quer dizer, que esta crítica, no fundo, nada mais representa do que a execução **completa** e **definitiva** de um "plano" cuja dimensão é determinada e cuja exequibilidade garantida pela própria natureza da razão pura especulativa na sua qualidade particular de "cont[er] uma verdadeira estrutura articulada" [*Gliederbau*] em que "tudo é **órgão**", ou seja, "onde tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras" e em que, portanto, "a menor fragilidade, seja uma falha (erro) ou uma deficiência, terá que se trair inevitavelmente no uso".[91] É essa ideia da "completude do plano", possibilitada e motivada pela própria razão, e, na base desta,

> a **evidência** que a experimentação da igualdade do resultado produz, quer se proceda dos mínimos elementos até o todo da razão pura, quer se retorne desde o todo [...] até cada parte, enquanto que a tentativa de modificar o mínimo detalhe ocasiona logo contradições na só do sistema, mas também da razão humana geral,[92]

de que Kant tira a certeza de que sua empresa crítica não podia falhar – justamente por ter conseguido, de forma **completa**, localizar, identificar e unir coerentemente os vários elementos no todo daquela "estrutura articulada" que a própria razão representa. E é essa completude reivindicada tanto para o "plano" como para a execução dele (na *Crítica*), baseada na suposição de uma "estrutura articulada" da razão **também** completa, que implica não só que Kant, de fato, não pode se permitir fazer grandes alterações no "interior" da mesma (nem admitir que algumas das suas "correções" são substanciais), sem por em risco a efetividade e a homogeneidade dos seus princípios constitutivos de funcionamento, mas também, e mais importante, que ele pode considerar como plenamente "justificada" sua "confiança" na validade universal do seu "sistema" e, portanto, "esperar" que ele "afirmar-se-á, na sua imutabilidade, também no futuro".[93]

---

[91] *KrV*, B XXXVII s.
[92] *KrV*, B XXXVIII.
[93] *Ibid*.

Referência bibliográfica:

BLUMENBERG, H. *Die Genesis der kopernikanischen Welt.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

COHEN, H. *Kommentar zu Immanulel Kants Kritik der Reinen Vernunft.* Leipzig 1907.

FÖRSTER, E. *Die Vorreden.* In: MOHR, Georg/ WILLASCHEK, Marcus (Orgs.): *Kritik der reinen Vernunft.* Berlin: Akademie Verlag, 1998 (= Klassiker Auslegen Band 17/18), 37-55.

HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie.* München: C.H. Beck, 2004.

IRRLITZ, G. *Kant Handbuch. Leben und Werk.* Stuttgart: Metzler, 2010.

NATTERER, P. *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft.* Berlin/New York: De Gruyter, 2003.

SCHNÄDELBACH, H. *Kant.* Leipzig: Reclam, 2005.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* New York: Garland Pub., 1976 (Reimpressão da edição alemã Stuttgart1881).

SENTIDO, SENSIBILIDADE E INTUIÇÃO: DA *DISSERTAÇÃO INAUGURAL* A *CRÍTICA*

Orlando Bruno Linhares
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Introdução

Redigida às pressas em 1770, a *Dissertação inaugural* [1] antecipa importantes distinções conceituais da estética transcendental da *Crítica da razão pura*[2] (sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade, matéria e forma do conhecimento, intuição pura e intuição empírica,[3] sentido externo e sentido interno, e fenômeno e coisa em si) e desenvolve o aspecto crítico da teoria da sensibilidade, mas estão ausentes os conceitos de estética,[4] de transcendental[5] e de estética

---

[1] Também conhecida por *Dissertação de 1770*, o título da obra é *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*.

[2] De agora em diante ao me referir a *Crítica da razão pura* empregarei apenas o termo *Crítica*.

[3] A intuição empírica está presente na *Dissertação inaugural*, mas não com estas palavras. Por exemplo, na 5ª seção, § 23, Kant distingue a intuição empírica da pura da seguinte maneira. "Em todas as ciências cujos princípios são dados intuitivamente, seja mediante uma intuição sensível (experiência), seja mediante uma intuição que, sendo na verdade sensitiva, é, contudo, pura (conceito de espaço, de tempo e de número), isto é, na ciência natural e na matemática, é o uso que dá o método" (*MSI*, AA 02: 411).

[4] Em sua fase crítica, Kant atribui ao termo estética dois significados distintos: na primeira *Crítica* refere-se à sensibilidade *a priori n*a perspectiva do conhecimento teórico e na *Crítica da faculdade de julgar* à crítica do gosto ou à filosofia da arte. O termo estética, compreendido como teoria do belo, aparece pela primeira vez, em 1735, nas *Reflexões sobre poesia* de Baumgarten, no contexto de uma poética, mas ele também o compreende no domínio teórico. Na *Metafísica*, no capítulo sobre a psicologia empírica, Baumgarten trata da exposição sistemática do conjunto dos princípios da faculdade de conhecer inferior. Mas o aspecto mais significativo do conceito de estética para Baumgarten é o relacionado às belas artes. Neste sentido, a estética como

transcendental.[6] Apesar de Kant negar as representações inatas[7] e conceber as intuições puras do espaço e do tempo como *a priori*, ainda

---

ciência dos princípios do conhecimento sensível deve ser compreendida como ciência do belo.

[5] Nas reflexões do período de preparação da *Crítica*, Kant ao negar as pretensões de objetividade da ontologia, concebe a metafísica como filosofia transcendental, que se ocupa menos dos objetos do que do nosso modo de conhecê-los *a priori*. A R 4369, redigida provavelmente, segundo Adickes, em 1771, formula o problema da metafísica da seguinte maneira: "a questão é saber se a metafísica trata dos objetos que podem ser conhecidos pela razão pura ou do sujeito, isto é, dos princípios e leis no uso da razão pura" (*Refl*, AA 17: 521-2). Ao negar a concepção de metafísica defendida na *Dissertação inaugural*, que se expressa no uso real do entendimento, Kant a define ao longo da década de 1770 em função das estruturas subjetivas, que possibilitam o conhecimento dos objetos empíricos e matemáticos. As Reflexões a seguir mostram como Kant esboça a solução do problema da metafísica formulado na R 4369 "a metafísica não trata dos objetos, mas dos conhecimentos" (*Refl*, AA 18: 10). Na R 5936, ela é definida como "a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade de nosso conhecimento *a priori* das coisas independente da experiência. Ela não pode nos ensinar algo sobre as coisas em si, mas unicamente sobre as condições *a priori* sob as quais nós podemos conhecer em geral coisas na experiência, isto é, os princípios da possibilidade da experiência" (*Refl*, AA 18: 394). Na década de 1770, a metafísica ao transformar-se em filosofia transcendental não trata mais dos objetos, mas das condições de possibilidade de conhecê-los *a priori* como fenômenos. Na R 4873, Kant escreve que "a filosofia transcendental não considera os objetos, mas o espírito humano do ponto de vista de suas fontes, do qual procedem o conhecimento *a priori* e os limites. A matemática pura não é uma parte da filosofia transcendental, mas apenas suas fontes, que provém no espírito" (*Refl*, AA 18: 16). A R 4849 compreende a filosofia transcendental no aspecto teórico e prático, mas unicamente o primeiro nos interessa: "A metafísica tem por finalidade: 1. descobrir a origem do conhecimento sintético *a priori*; 2. compreender as condições restritivas do uso empírico da nossa razão; 3. mostrar a independência da nossa razão destas condições, portanto a possibilidade de seu uso absoluto; 4. e, assim, estender nosso uso da razão além dos limites do mundo sensível, mesmo que seja de maneira negativa, isto é, retirar o obstáculo que a própria razão constitui a partir dos princípios de seu uso empírico e 5. mostrar a condição de sua unidade absoluta para que ela possa ser um princípio completo de unidade prática, isto é, do acordo de todos os fins em um todo" (*Refl*, AA 18: 5-6).

[6] Na *Crítica*, a estética transcendental é definida como a "ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*" (*KrV*, A 21/B 35). Apesar de este conceito

não há a aplicação do adjetivo *a priori* a elas. Também está ausente a formulação do problema crítico fundamental, que a *Crítica* expressa na pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, pois ao separar a sensibilidade do uso real do entendimento, a *Dissertação inaugural* não antecipa o problema da relação entre os conceitos puros do entendimento e as intuições puras espaço-temporais na constituição dos juízos relativos aos objetos do conhecimento científico. Isto se deve, em parte, ao fato do idealismo transcendental e de uma terminologia filosófica própria estarem em processo de elaboração.

Curta e esquemática, a *Dissertação inaugural* se assemelha a um projeto de pesquisa, que para se realizar em 1781, com a publicação da *Crítica*, necessita de importantes reformulações ao longo da década de 1770, consistindo, ao negar as pretensões de objetividade da ontologia e da metafísica especial, na formulação dos temas e problemas da analítica e dialética transcendentais. Mas quanto à teoria da sensibilidade, Kant a considera resolvida na *Dissertação inaugural* e as críticas de Lambert, Mendelssohn, Sulzer e Herz não são suficientes

---

estar ausente da *Dissertação inaugural*, Kant elabora uma teoria da sensibilidade, que estabelece as condições de possibilidade dos objetos fenomênicos e matemáticos. A expressão estética transcendental é empregada por Kant provavelmente, pela primeira vez, após a redação da *Dissertação inaugural*. Na reflexão de metafísica 4276 (*Refl*, AA 17: 492), redigida entre 1770 e 1771, Kant ao definir a estética transcendental como a filosofia da sensibilidade, a compreende na dimensão do conhecimento e do sentimento, mas não distingue ainda o aspecto teórico do prático. Na reflexão de antropologia 716 (*Refl*, AA 15: 317), datada de 1771, Kant ao distinguir a estética transcendental geral da lógica transcendental ou metafísica, esboça o plano da doutrina transcendental dos elementos.

[7] Alguns comentadores interpretam que Kant adota uma posição psicologista para o problema do conhecimento na *Dissertação inaugural*. Para Philonenko a investigação kantiana desenvolvida nesta obra é psicológica, pois o problema do conhecimento apoia-se na natureza psicológica do sujeito. "Ao se apoiar na natureza psicológica do sujeito para determinar os limites do conhecimento, Kant separa o sujeito e o objeto, acreditando que esta separação provada pela constatação de uma modificação do estado representativo pode ser diferente em diferentes sujeitos, mas resulta de um único objeto" (PHILONENKO 1989, p. 75). Para Robert Theis, embora Kant empregue o conceito de estética transcendental nas *Reflexões de antropologia* e nas *Reflexões de metafísica* de década de 1770, ele apenas o define em seu sentido transcendental na *Crítica* (Theis 1985, p. 6). Eu argumento neste trabalho que a concepção crítica de sensibilidade já está presente na *Dissertação inaugural*.

para que ele mude a sua posição. Kant considera a objeção que recebeu de Lambert, em uma carta de 13 de outubro de 1770, a mais séria à sua teoria da sensibilidade. Lambert a interpreta como uma versão do idealismo subjetivo. Ele aceita a distinção das faculdades de conhecimento em sensibilidade e entendimento, mas rejeita a idealidade e a subjetividade do espaço e do tempo. Inicialmente, ele refuta a concepção de tempo e, em seguida, estende as suas conclusões para o espaço. Seu argumento é formulado da seguinte maneira: todas as transformações estão ligadas ao tempo e não podem ser pensadas sem referências a ele. Se as transformações são reais e se elas se dão no tempo, então o tempo é real. Mas o que são o espaço e o tempo? Algo simples que escapa a toda conceituação, mas nem por isso deixam de ser reais. Portanto, o tempo e o espaço são reais e absolutos, sendo as condições de todas as coisas e de suas transformações, mas não são intuições puras, como Kant os interpreta.[8] Sem responder diretamente a Lambert, Kant considera essas críticas um profundo mal-entendido e na carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772 se empenha em refutá-las.

> Que as mudanças sejam qualquer coisa de real, nego-o tanto como em relação aos corpos e compreendo por isso apenas que qualquer coisa de real corresponde ao fenômeno. Também não posso afirmar que o fenômeno interior muda, pois porque meio eu poderia observar essa mudança se ela não aparecesse ao meu sentido interno? Se se quisesse retirar disto que tudo no mundo é objetivo e em si mesmo imutável, eu responderia que as coisas não são variáveis nem invariáveis, tal como Baumgarten no § 18 da *Metafísica* afirma: "O absolutamente impossível não é hipoteticamente possível nem impossível, pois que não pode ser considerado sob condição alguma". Do mesmo modo, eu afirmo que as coisas do mundo não estão objetivamente ou em si mesmas num estado idêntico nem em estados diferentes em tempos diferentes, pois assim entendidas, não são representadas no tempo.[9]

[8] *Br*, AA 10: 106.
[9] *Br*, AA 10: 134.

No § 7 da estética transcendental da *Crítica*, Kant ao retomar a objeção à sua teoria da sensibilidade, empenha-se novamente em refutá-la e reforça a sua posição. Ele afirma a realidade empírica do tempo (e do espaço[10]), mas nega a sua realidade absoluta.

> As mudanças são reais (o que se prova pela sucessão das nossas próprias representações...). Ora as mudanças só no tempo são possíveis; por conseguinte, o tempo é algo de real. A resposta não oferece dificuldade. Admito inteiramente o argumento. O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objetivo, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objeto. (...) Subsiste, pois, a realidade empírica do tempo como condição de todas as nossas experiências. Só a realidade absoluta lhe não pode ser concedida. (...) É apenas a forma da nossa intuição interna. Se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo; o tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui.[11]

Nas duas edições da *Crítica* (1781 e 1787), Kant introduz algumas modificações em sua teoria da sensibilidade, que dizem respeito mais à forma de exposição, à terminologia e às relações com a lógica transcendental do que propriamente ao conteúdo e às teses da teoria da sensibilidade tomados isoladamente. Neste artigo, eu me ocupo

---

[10] "O motivo, porém, pelo qual esta objeção é tão unanimemente feita, e precisamente por aqueles que não sabem aliás opor argumento convincente à doutrina da idealidade do espaço é a seguinte: não esperavam poder demonstrar apoditicamente a realidade absoluta do espaço, porque lho impedia o idealismo, segundo o qual a realidade dos objetos exteriores não é suscetível de demonstração rigorosa, ao passo que a do objeto do nosso sentido interno (de mim próprio e do meu estado) é imediatamente clara pela consciência" (*KrV*, A 38/B54-5).

[11] *KrV*, A 37-8/B 54-5.

em analisar os conceitos de sentido, sensibilidade e intuição na *Dissertação inaugural* e estabelecer relações com a *Crítica*.

A *Dissertação inaugural* está dividida em cinco seções e o seu tema geral é a exposição das formas e dos princípios do conhecimento do mundo sensível e do mundo inteligível. A primeira seção define a noção de mundo em geral; a segunda distingue o conhecimento sensível do inteligível; a terceira expõe os princípios do mundo sensível; a quarta trata da exposição dos princípios do mundo inteligível; finalmente, a quinta seção apresenta uma importante discussão sobre o método da metafísica. Em uma carta a Lambert de 02 de setembro de 1770, Kant não atribui a mesma importância para todas as seções da sua *Dissertação inaugural* e reconhece as deficiências do seu texto.

> A primeira e quarta seções, dada a sua insignificância, podem ser apenas folheadas, mas na segunda, terceira e quinta, ainda que devido à minha indisposição não tenham sido elaboradas como eu gostaria, parece-me, contudo, haver nelas matéria digna para um desenvolvimento mais cuidadoso e extenso.[12]

Embora o relato de Kant seja impreciso e reticente, a "matéria digna para um desenvolvimento mais cuidadoso e extenso" refere-se à teoria da sensibilidade e ela é apresentada em uma parte da primeira seção, em uma parte da segunda seção e em toda a terceira seção. A quinta seção também é significativa, pois ao apresentar o método que distingue o conhecimento dos objetos sensíveis dos inteligíveis, pretende evitar a contaminação dos últimos pelos primeiros, isto é, que os conceitos das ciências intuitivas transgridam os limites da sensibilidade e sejam introduzidos nos juízos da ontologia e da cosmologia racional.[13] Essa é uma das tarefas principais que Kant se

---

[12] *Br*, AA 10: 98.

[13] A primeira e a quarta seções versam sobre a cosmologia racional, mas é no § 13 da *Dissertação inaugural*, pertencente à terceira seção, que Kant apresenta uma definição precisa do conceito de mundo inteligível, atribuindo-lhe uma matéria e uma forma: "O princípio da forma do universo é o que contém a razão da ligação universal, em virtude da qual todas as substâncias e os seus estados pertencem a um mesmo todo, a que chamamos mundo. (...) A forma do mundo inteligível reconhece um princípio objetivo, isto é, uma certa causa que alia entre si as substâncias." (*MSI*, AA 02: 398)

impõe em 1770.[14] Diferente da *Crítica* que, ao revolucionar o método e o objeto da metafísica, nega as aspirações de validade objetiva da ontologia e da metafísica especial, a *Dissertação inaugural* propõe uma simples reforma metodológica, buscando conciliar, em domínios distintos, física e matemática como ciências intuitivas com a ontologia e a cosmologia racional. Ao distinguir em 1770 a sensibilidade do entendimento e, no entendimento, o uso lógico do uso real, Kant concebe dois objetos distintos e dois modos de conhecê-los, e para isto estabelece o seguinte princípio metodológico: "os princípios próprios do conhecimento sensitivo não podem ultrapassar os seus limites e não podem chegar ao conhecimento intelectual."[15] Neste sentido, a *Dissertação inaugural* apresenta-se como a obra que estabelece os limites não da razão, como propõe a *Crítica*, mas da sensibilidade. Ao atribuir maior importância à investigação sobre a sensibilidade do que ao uso real do entendimento (a intuição intelectual), Kant esclarece a sua intenção na mesma carta endereçada à Lambert em 1770.

> As leis gerais da sensibilidade desempenham sem razão um grande papel em metafísica, onde tudo depende de conceitos e de princípios que pertencem à razão pura. Parece que uma ciência totalmente especial, ainda que meramente negativa (*phaenomenologia generalis*), deve preceder a metafísica; nela seriam fixados a validade e os limites dos princípios da sensibilidade para que eles não perturbem os

---

[14] Embora consciente do caráter problemático de uma parte da primeira seção, de uma parte da segunda seção e de toda a quarta seção, Kant procura resolver seus problemas apenas após a publicação da *Dissertação inaugural*. Nelas estão contidas suas concepções de cosmologia racional e ontologia, que estão fundadas em sua concepção de uso real de entendimento (intuição intelectual). Na carta de 13 de outubro de 1770, Lambert, ao responder a Kant, problematiza a ontologia da *Dissertação inaugural*. Sua crítica incide sobre a validade objetiva dos conceitos do uso real do entendimento, ou seja, sobre a referência dos conceitos puros aos números. Kant discute o problema formulado por Lambert, mais tarde, em sua famosa carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1770. Ao resolvê-lo nas *Reflexões de metafísica* do período compreendido entre 1772 e 1775 e no *Duisburg Nachlass* de 1774-5, esboça os principais aspectos da analítica transcendental.

[15] *MSI*, AA 02: 411.

> juízos que versam sobre os objetos da razão pura, como quase sempre aconteceu até o presente.[16]

Embora Kant, ao redigir a *Dissertação Inaugural*, tenha sido motivado, em parte, pela leitura das obras de Platão, dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Leibniz e da *Correspondência* entre Leibniz e Clarke, a novidade da investigação, frente aos filósofos antigos e modernos, consiste em sua teoria da sensibilidade. Ao esboçar a história da razão pura na *Crítica*, Kant apresenta os problemas referentes às relações entre sensibilidade e entendimento (concernentes aos objetos, às origens do conhecimento e aos métodos) e parte da solução já é apresentada na *Dissertação inaugural*. Quanto aos objetos, o intelectualismo de Platão relega a sensibilidade ao terreno da opinião, da ilusão e da passividade e o entendimento puro, através da intuição intelectual, conhece os objetos inteligíveis. Para o sensualismo de Epicuro não há realidade a não ser dos objetos dos sentidos e os conceitos do entendimento têm apenas realidade formal. Quanto às origens do conhecimento, Aristóteles representa os empiristas e Platão os noologistas. No mundo moderno, Leibniz é o representante do intelectualismo e Locke do empirismo.[17] Kant argumenta que em ambas correntes de pensamento há distorção não apenas da natureza da sensibilidade e do entendimento, mas também de suas relações. Ou se submete a sensibilidade ao entendimento ou o entendimento à sensibilidade. Para evitar esta dificuldade, Kant propõe, em 1770, uma teoria da sensibilidade e atribui ao entendimento um uso lógico e um uso real. A experiência é constituída pela cooperação da sensibilidade e do entendimento em seu uso lógico, pois a recepção das impressões sensíveis é insuficiente para a constituição do conhecimento empírico. Cabe ao uso lógico do entendimento elaborar os dados sensíveis num conhecimento objetivo denominado experiência. No processo de constituição da experiência, o entendimento elabora o conhecimento a partir das percepções sensíveis. O conhecimento empírico é constituído por um processo de três estágios: as percepções sensíveis, a ordenação das percepções sensíveis sob as leis da intuição pura e a elaboração das percepções pelo uso lógico do entendimento. O uso lógico do entendimento permite passar da aparência à experiência por intermédio

[16] *Br*, AA 10: 98.
[17] *KrV*, A853-4/B881-2

da reflexão. É ela que transforma a multiplicidade de representações dadas na sensibilidade em unidade do objeto.

Ao reduzir ao uso lógico as funções do entendimento na constituição do conhecimento empírico, Kant estabelece a nítida separação entre ciência e ontologia. O uso lógico possibilita a elaboração de uma teoria geral da experiência e limita o conhecimento ao mundo fenomênico. Se no que se refere à sensibilidade, Kant procede criticamente ao determinar a origem, a validade e os limites do emprego dos seus princípios, o mesmo não ocorre com o uso real do entendimento. Com ele é reafirmada a possibilidade da ontologia.

A sensibilidade

Na segunda seção da *Dissertação inaugural*, procedendo em uma perspectiva transcendental, Kant emprega a análise, como método de descoberta, ao elaborar os conceitos de sensibilidade, intuição, sentido interno e sentido externo. A sensibilidade não é concebida como tabula rasa, ou seja, como uma faculdade de conhecimento passiva na qual as afecções simplesmente ocorrem, nem como conhecimento confuso, mas em vista da construção dos objetos matemáticos e da determinação dos objetos da física concebidos como fenômenos. As intuições puras, compreendidas como os elementos formais da sensibilidade, são as condições de possibilidade dos objetos matemáticos e dos fenômenos.

O caminho que conduz Kant à concepção do conhecimento sensível pressupõe a elaboração dos conceitos de objeto matemático e objeto fenomênico. Portanto, a exigência de objetividade requer a análise da natureza e das condições do objeto, as quais remetem ao sujeito, que o possibilita. Assim, o caminho a seguir é examinar as representações dadas na sensibilidade e regredir, a partir delas, para suas condições de possibilidade. Nesta perspectiva, o ponto de partida da análise transcendental são os objetos da matemática e da física. Kant antecipa o procedimento de análise adotado nos *Prolegómenos a toda metafísica futura*.

Ao definir a sensibilidade, no início da segunda seção, em oposição ao entendimento, como uma faculdade de conhecimento passiva, através da qual o sujeito recebe as representações dos objetos e o entendimento como uma faculdade de conhecimento que pode representar as coisas como são em si mesmas, independentemente do modo como a sensibilidade as intui, sendo fenomênico o conhecimento representado pela sensibilidade e numênico, o adquirido pelo pensamento puro, a atenção de Kant se volta para a determinação do

objeto fenomênico. “A sensibilidade é a receptividade do sujeito que faz com que a sua disposição para formar representações seja afetada duma certa maneira pela presença de algum objeto. (...) O objeto da sensibilidade é sensível.”[18] Neste sentido, o movimento de análise é claro. O ponto de partida da investigação transcendental é o objeto da sensibilidade. Qual é a sua natureza?

> Ainda que os fenômenos sejam propriamente as aparências das coisas, não as suas ideias e que não exprimam uma qualidade interna e absoluta dos objetos, o conhecimento é, no entanto, bastante verdadeiro. Pois (...) enquanto são concepções ou apreensões sensíveis, ou efeitos, testemunham a presença dum objeto, o que vai contra o idealismo.[19]

Como entender a natureza do fenômeno? Em que ela consiste? Para explicá-la, Kant distingue, no § 4, entre a matéria e a forma das representações sensíveis.

> Há em toda a representação sensível alguma coisa a que se chama matéria, a saber, a sensação, e (...) outra coisa a que se pode chamar a forma, a saber, a configuração das coisas sensíveis, que varia atendendo a que a própria variedade das coisas que afetam os sentidos são coordenadas em virtude duma certa lei do espírito.[20]

De um lado, a aparência remete à sensação e, de outro, à forma. No primeiro caso, a sensação apenas fornece o dado bruto, ou seja, a matéria da representação sensível, que enquanto tal não é algo em si mesma. “A sensação que constitui a matéria da representação sensível testemunha a presença de qualquer coisa sensível, mas depende, quanto à qualidade, da natureza do sujeito, atendendo a que este sujeito pode ser modificado pelo objeto.”[21] O ponto de partida do conhecimento é a sensação. Da afecção surgem em nós as representações sensíveis, que

[18] *MSI*, AA 02: 392.
[19] *MSI*, AA 02: 397.
[20] *MSI*, AA 02: 392-3.
[21] *MSI*, AA 02: 393.

põem em movimento as nossas faculdades cognitivas, transformando a matéria bruta das impressões sensíveis no conhecimento do objeto. A sensibilidade é pura receptividade, sendo o sujeito, diante da diversidade de impressões que ela lhe apresenta, totalmente passivo. No segundo caso, embora pertença constitutivamente à representação sensível, a forma não é abstraída do objeto pela observação, nem é um reflexo ou uma cópia dos fenômenos a que se refere, mas é subjetiva. Enquanto a sensação nos dá a matéria do fenômeno, as intuições puras espaço-temporais nos dão sua forma.[22] A forma ao ser estimulada pela matéria do fenômeno lhe atribui determinadas configurações, que consistem em coordenar a diversidade das sensações no espaço e no tempo. O conhecimento do objeto fenomênico só é possível se, primeiro, a matéria do fenômeno for coordenada pelas formas da sensibilidade e, em seguida, ordenada pelos conceitos do uso lógico do entendimento. Enquanto subjetiva, a forma é produzida por uma lei inata do espírito, que ao coordenar a diversidade de representações, possibilita que o uso lógico do entendimento as vincule ao objeto. Ora, mesmo que a coordenação das sensações seja feita segundo este princípio, ainda assim o objeto presente à consciência é mero fenômeno. É necessário distinguir o conjunto estruturado das múltiplas sensações, isto é, o objeto, e o princípio segundo o qual a estruturação sob a forma de uma coordenação é possível. Este princípio não muda a natureza do objeto, mas é ele que o torna possível como objeto do conhecimento sensível. É graças à forma e independente dela ser preenchida ou não de sensações que o conhecimento sensível é universal e necessário. É a forma da sensibilidade que possibilita a constituição da física e da matemática como ciências intuitivas e independentes da metafísica.

---

[22] As *Reflexões de metafísica* da década de 1770 mostram que Kant ao se ocupar com os problemas da sensibilidade, que antecedem a redação da estética transcendental da *Crítica*, não introduziu qualquer elemento significativo. Cito como exemplo a R 4634, redigida provavelmente em 1772. “Isto pelo qual um objeto (da experiência) nos é dado chama-se fenômeno. O que da parte do espírito humano torna possível os fenômenos denomina-se sensibilidade. Há uma matéria na sensibilidade, que se chama sensação e em relação às sensações e à sua diversidade nós somos puramente passivos e o diverso das impressões faz que não encontremos em nós nada *a priori*. (...) Mas os fenômenos têm também uma forma, um fundamento que se encontra no sujeito, pela qual nós ou ordenamos as impressões ou o que lhes correspondem e damos um lugar a cada uma de suas partes. Esta pode ser uma atividade provocada pelas impressões, mas que pode por si mesma ser conhecida” (*Refl*, AA 17: 618-9).

> A forma desta representação atesta bem uma certa ligação, uma certa relação às coisas sentidas, mas não é propriamente um reflexo ou uma projeção do objeto; ela não é mais do que uma certa lei incluída no espírito em virtude da qual ele coordena o que sente em consequência do sentimento da presença do objeto. Os objetos não excitam os sentidos pela forma ou configuração; de maneira que é preciso, para que as diversas propriedades objetivas que afetam os nossos sentidos sejam reunidas numa certa totalidade de representações, que haja um princípio interno do espírito servindo para dar uma certa configuração a esta diversidade, segundo leis fixas e inatas.[23]

Após distinguir no fenômeno a matéria e a forma, Kant introduz a noção de intuição pura. No § 12, ela é formulada nos seguintes termos:

> Tudo o que é referido aos nossos sentidos como objeto, é fenômeno; mas o que não impressiona os sentidos e que encerra apenas a única forma da sensibilidade, pertence à intuição pura, isto é, ao entendimento vazio de sensações e, contudo, não intelectual. (...) Mas a intuição pura (humana) não é um conceito universal, isto é, lógico, sob o qual são pensadas todas as coisas sensíveis, mas sim um conceito individual, no qual essas coisas são pensadas; compreendendo, portanto, os conceitos de espaço e tempo.[24]

Em oposição à espontaneidade do entendimento, a sensibilidade é uma faculdade receptiva, que não pode, como quer Locke, ser compreendida como tabula rasa, limitando-se apenas a registrar as impressões sensíveis. Kant concebe a intuição pura como a forma da sensibilidade, que é irredutível à sensação ou ao uso real do entendimento e também não é derivada, como as categorias na *Crítica*, da unidade da apercepção originária. Apenas a intuição intelectual é a expressão do uso real do entendimento. A intuição pura é a condição formal da intuição empírica e suas formas são o espaço e o tempo. Essa

---

[23] *MSI*, AA 02: 393.
[24] *MSI*, AA 02: 397.

intuição pura, que a *Crítica* denomina forma *a priori* da sensibilidade, na *Dissertação inaugural* é denominada conceito individual e não subsume seus objetos do mesmo modo que o conceito. A intuição pura procede por coordenação e os conceitos lógicos operam por subordinação.

Kant se afasta das concepções de intuição propostas por Descartes e Locke. O primeiro ao recepcionar com cautela a tradição platônica do conhecimento intuitivo, prioriza o conhecimento imediato do intelecto ao conhecimento mediato dos sentidos. Descartes ao conceber a intuição como a relação imediata do intelecto com o seu objeto, a compreende como evidente e sustenta que ela estende-se às coisas, ao conhecimento de suas interconexões necessárias e a tudo o que o intelecto experimenta com precisão em si mesmo. Para o filósofo francês, o intelecto quando liberto da interferência dos sentidos pode apreender diretamente as verdades que Deus nele imprimiu. Nas *Regras para a direção do espírito* ele escreve:

> Com 'intuição' não me refiro ao testemunho oscilante dos sentidos, ou ao juízo enganador da imaginação, que reúne as coisas, remendando-as, mas à concepção de uma mente clara e atenta, tão fácil e distinta que não pode restar espaço à dúvida acerca daquilo que entendemos. Alternativamente, o que dá no mesmo, intuição é a concepção de uma mente clara e atenta, que procede somente pela luz da razão. Porque ela é mais simples e mais certa que a dedução, embora a dedução, como nós observamos acima, não é algo que um homem possa incorretamente realizar. Assim, qualquer um pode mentalmente intuir que existe, que pensa, que um triângulo se limita somente por três lados e uma esfera por uma superfície única, e assim por diante.[25]

Em sua discussão dos graus de conhecimento no *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke distingue o conhecimento intuitivo do demonstrativo e defende que o primeiro é imediato, claro, distinto por ser derivado da sensação, pois não há nada mais evidente do que a ideia

---

[25] DESCARTES 1985, p. 14.

recebida pela sensação estar presente na mente sem a mediação de qualquer outra.

> Parece-me que as diferentes clarezas de nosso conhecimento dependem dos diferentes meios de percepção que a mente tem do acordo ou desacordo de quaisquer de suas ideias. Se refletirmos acerca de nossos meios de pensar, descobriremos que às vezes a mente percebe o acordo ou desacordo de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem a intervenção de qualquer outra: penso que a isso podemos chamar de *conhecimento intuitivo*, já que neste a mente não tem que se esforçar para provar ou examinar, pois percebe a verdade como o olho faz com a luz, apenas por lhe estar dirigida. Deste modo, a mente percebe que o branco não é preto, que um círculo não é um triângulo, que três é mais do que dois e igual a um e dois. Tais tipos de verdades das ideias unidas a mente percebe, à primeira vista, simplesmente pela intuição, sem a intervenção de qualquer outra ideia; e este tipo de conhecimento é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a fragilidade humana.[26]

Kant recusa a oposição do conhecimento direto entre o *noeta* dos racionalistas e o *aistheta* dos empiristas, mas na *Dissertação inaugural*, preserva o caráter direto, isto é, não mediato da intuição e a distingue em divina, intelectual, e sensível, porém apenas a intuição sensível não é problemática, porque, de um lado, o entendimento humano não pode, como o intelecto divino, dar a si mesmo seus próprios objetos, isto é, que ao pensá-lo, não pode criá-lo e, de outro, o entendimento humano é discursivo, isto é, por meio de conceitos, sejam do uso lógico ou do uso real, só pode formular juízos. Mas a faculdade da sensibilidade possui um princípio formal, que é a intuição pura. Através dela o intelecto humano apreende diretamente a singularidade dos objetos fenomênicos e não os subsume como exemplos de conceitos gerais. “Toda a intuição é submetida a (...) certa forma e só por esta qualquer coisa pode ser imediatamente percebida pelo espírito, isto é, como coisa individual, singular e não apenas concebida discursivamente por conceitos

[26] LOCKE 1978, p. 271.

gerais."[27] Ao identificar o princípio formal da sensibilidade com o espaço e o tempo, concebê-los como as condições sob as quais algo pode ser objeto dos nossos sentidos e por ele estimulados à ação, Kant não apresenta argumento algum para provar que são essas as únicas intuições humanas possíveis, que permitem a relação imediata com seus objetos, ocorrendo apenas na medida em que o objeto nos é dado.

> Este princípio formal da nossa intuição (o espaço e o tempo) é a condição sob a qual qualquer coisa pode ser objeto dos nossos sentidos; e como condição do nosso conhecimento sensível não pode servir de meio à intuição intelectual. Além disso, toda a matéria do nosso conhecimento só nos é dada pelos sentidos; mas um número como tal, não pode ser concebido por representações sensíveis. Assim o conceito de inteligível, como tal, é desprovido de todos os dados da intuição humana; porque a intuição humana do nosso espírito é sempre passiva e só é, por isso, possível enquanto alguma coisa pode afetar os nossos sentidos.[28]

Na estética transcendental, ao decompor a sensibilidade em seus elementos fundamentais, Kant a isola dos conceitos do entendimento, permanecendo a intuição. Em seguida retira dela o que pertence à sensação, restando somente a intuição pura.[29] Ele argumenta que somente o espaço e tempo podem ser interpretados como intuições puras.

> Que a estética transcendental não possa conter mais do que estes dois elementos, o espaço e o tempo, resulta claramente de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos, pressupõem algo de empírico. Com efeito, este último pressupõe a percepção de algo que se move; ora no espaço, considerado em si próprio, nada é móvel; é (...) necessário que o móvel seja

[27] *MSI*, AA 02: 396.
[28] *MSI*, AA 02: 396.
[29] *KrV*, A22/B36.

> algo que não se encontre *no espaço a não ser pela experiência*, portanto um dado empírico. Do mesmo modo a estética transcendental não pode contar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requere-se a percepção de (...) certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência.[30]

Qual é o fundamento da relação entre as intuições puras e seus objetos? As representações espaço-temporais apenas indicam a maneira como o sujeito é afetado pelos objetos. Dito de outro modo, os objetos só nos aparecem se eles se conformarem ao nosso modo de intuição. O espaço e o tempo podem representar objetivamente o que é dado em nossa sensibilidade, porque ou o objeto se submete às formas da intuição sensível ou não é objeto para nós.

Que papel a intuição intelectual, que consiste no conhecimento intelectual e direto das coisas em si, desempenha neste escrito? A posição de Kant é ambígua e oscilante. Em um primeiro momento ao se opor às teses leibnizianas, que a diferença entre o sensível e o inteligível é de grau, que o objeto representado pela sensibilidade é confuso e o mesmo objeto representado pelo entendimento é claro, Kant admite a possibilidade da intuição intelectual e reconhece que o conhecimento por ela adquirido não é claro e distinto como o da intuição sensível.

> O sensível fica mal caracterizado, dizendo que é aquilo que é conhecido confusamente e o intelectual dizendo que é um conhecimento distinto. Estas são diferenças puramente lógicas. (...) As coisas sensíveis podem ser muito distintas e as intelectuais muito confusas. Notemos em primeiro lugar, que a geometria é o protótipo do conhecimento sensível, em seguida, que a metafísica é o órgão de tudo o que é intelectual. Ora, é evidente que a metafísica seja qual for o cuidado que tome para dissipar as nuvens da confusão que tornam obscuro o entendimento

[30] *KrV*, A 41/B58.

> comum, não atinge o mesmo grau que a geometria.[31]

Em um segundo momento ao antecipar a tese crítica que o conhecimento imediato de um objeto fenomênico é dado pela intuição sensível e mediato pelo entendimento, que "o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo,"[32] Kant nega que o entendimento humano seja capaz de intuição intelectual. "O homem não tem a intuição das coisas intelectuais; delas se tem um conhecimento simbólico, e a inteligência só é possível abstratamente através de conceitos universais e não concretamente, por uma percepção."[33] Neste parágrafo, Kant nega que o entendimento através de seus conceitos puros possa conhecer e demonstrar a existência dos objetos inteligíveis. Kant admite também a possibilidade do *intelectus archetypos*. O intelecto divino através da intuição que lhe é própria produz seus objetos ao pensá-los. "Mas a intuição divina, que é o princípio e não o resultado dos objetos, permanecendo independente, é um arquétipo e, por esta razão, perfeitamente intelectual."[34] Provavelmente, a insignificância a que Kant se refere em sua carta a Lambert de 02 de setembro de 1770, diga respeito ao caráter problemático das intuições intelectuais e divinas.

A intuição

Enquanto a segunda seção da *Dissertação inaugural* distingue os elementos fundamentais dos conhecimentos sensível e inteligível, e esboça os dois modos de operação do entendimento (o uso lógico e o uso real), a terceira seção antecipa os argumentos e as teses das exposições metafísicas e transcendentais dos conceitos de espaço e de tempo da estética transcendental da *Crítica*. Nesta obra, Kant se pergunta:

> Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo

---

[31] *MSI*, AA 02: 394-5.
[32] *KrV*, A 68/B 93.
[33] *MSI*, AA 02: 396.
[34] *MSI*, AA 02: 397.

> relações das coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma?[35]

Já na *Dissertação inaugural*, Kant ao tratar das mesmas questões, distingue os problemas de aquisição dos de natureza relativos aos princípios formais da sensibilidade. No que se refere à aquisição, ele defende que as intuições puras do espaço e do tempo não são inatas nem adquiridas pela abstração das sensações dos objetos, mas são adquiridas a partir das leis inatas do espírito por ocasião das sensações. Mas falta à *Dissertação inaugural* atribuir o adjetivo *a priori* às intuições puras, que, na *Crítica*, permite distingui-las claramente dos conceitos inatos e empíricos.

> Quanto ao fato de serem inatos, hipótese favorecida por uma filosofia de preguiçosos, que proclama inútil toda a investigação ulterior, fazendo apelo à causa primeira, não a devemos admitir facilmente. O que devemos dizer é que os conceitos de espaço e de tempo são certamente adquiridos, não porque sejam isentos do sentimento dos objetos (pois que a sensação dá a matéria e não a forma do conhecimento humano), mas neste outro sentido: são abstraídos da própria ação pela qual o espírito coordena segundo leis fixas as suas sensações; são assim esses conceitos, tipos imutáveis, suscetíveis, por consequência, de serem conhecidos intuitivamente. Porque, as sensações referem-se a este ato do espírito, mas não ocasionam a intuição. O que há de inato é só a lei da alma, segundo a qual reúne de (...) certa maneira os seus estados sensíveis em presença dum objeto.[36]

---

[35] *KrV*, A 23/B 37-8.
[36] *MSI*, AA 02: 406.

Quando à natureza do espaço e do tempo, ao se opor à concepção empirista de Locke, à ideal e relacional de Leibniz e à real e absoluta de Newton, Kant interpreta-os como ideais e subjetivos. Leibniz e Kant compreendem a idealidade de maneiras distintas. Para o primeiro, enquanto ordem de relações, a idealidade do espaço e do tempo refere-se à coexistência e sucessão das próprias coisas e para o segundo refere-se ao sujeito e às condições de possibilidade do conhecimento dos objetos como fenômenos. Embora não se trata de um esboço, pois ela é de todas as seções da *Dissertação inaugural* a mais desenvolvida e que apresenta resultados mais definitivos se comparada com a *Crítica*, há algumas diferenças entre as duas obras.

Em primeiro lugar, na estética transcendental da segunda edição da *Crítica*, ao retomar as teses e os argumentos da terceira seção da *Dissertação inaugural* e da primeira edição da *Crítica*, Kant ordena-os sob os títulos de exposição metafísica e exposição transcendental dos conceitos de espaço e tempo. O papel da exposição metafísica é demonstrar que o espaço e o tempo são intuições *a priori* e o da exposição transcendental é demonstrar a validade objetiva dessas representações. Embora sem os títulos que os destaquem, os procedimentos das exposições metafísicas e transcendentais dos conceitos de espaço e de tempo na *Dissertação inaugural* apontam o caminho, que culmina na revolução do método e do objeto da metafísica na *Crítica*. Em segundo lugar, o espaço e o tempo não são, em 1770, apenas formas da sensibilidade. Kant os compreende também como leis, princípios, fazendo corresponder o tempo à mecânica pura e o espaço à geometria. Em 1781-7, o tempo será relacionado unicamente à aritmética no domínio da estética transcendental. Em terceiro lugar, a exposição do tempo precede a do espaço,[37] pois já em 1770 Kant compreende que o primeiro, como forma do sentido interno, tem primazia sobre o segundo, que é a forma do sentido externo.[38]

---

[37] Na R 4756 (*Refl*, AA 17: 699-700), redigida provavelmente entre 1775 e 1777, a ordem da exposição dos conceitos de espaço e tempo já aparece invertida.

[38] No *Duisburg Nachlass* o sentido interno desempenha o papel central de intermediário entre os dados sensíveis, de um lado, e os títulos (conceitos) do entendimento de outro. A exposição dos fenômenos e a construção dos objetos matemáticos são possíveis, porque o tempo é a forma do sentido interno. No que se refere ao tempo, Kant diferencia na R 4675: 1) o tempo (e o espaço) como a forma da intuição e 2) o tempo como sentido interno, através do qual são possíveis a apreensão de percepções no tempo e a construção de objetos no

> O tempo aproxima-se mais de um conceito universal e racional, envolvendo todas as coisas sob todas as relações, o próprio espaço e os acidentes que não estão contidos nas suas relações, como os estados da alma. De resto, se o tempo não dita as leis da razão, estabelece, no entanto, as suas condições, com a ajuda das quais o espírito pode comparar os seus conceitos, segundo as leis da razão; é por isso, que eu não posso avaliar o impossível senão em relação a um mesmo sujeito, do qual eu afirmo ao mesmo tempo os predicados A e não A. Se voltarmos o entendimento para a experiência, veremos que as relações de causa e efeito, no que respeita aos objetos exteriores, o nosso espírito tem necessidade de relações espaciais; mas no que diz respeito a todos os objetos tanto os objetos exteriores como interiores, não podemos saber a não ser com o auxílio duma relação de tempo, o que é que está antes ou o que é que está depois, ou seja o que é a causa e o que é o efeito. Só se pode mesmo tornar inteligível a noção de quantidade do espaço, referindo-se a uma unidade de medida e exprimindo a quantidade por um número; ora, um número não é mais do que uma multidão conhecida distintamente pela numeração, isto é, pela adição sucessiva duma unidade e uma outra num tempo dado.[39]

Em quarto lugar, na *Dissertação inaugural*, ao se referir ao tempo e ao espaço, Kant não tem ainda uma terminologia fixa e emprega indiscriminadamente os termos ideia, conceito e intuição como equivalentes. A rigor, os dois primeiros termos são impróprios. Em quinto lugar, as formas da sensibilidade não são em 1770 compreendidas no quadro da lógica transcendental que a engloba e a

---

tempo."As condições subjetivas das aparências, que podem ser conhecidas *a priori*, são o espaço e o tempo (intuições). A condição subjetiva do conhecimento empírico é a apreensão no tempo em geral e segundo as condições do sentido interno em geral. A condição subjetiva do conhecimento racional é a construção (no tempo) pela condição da apreensão em geral" (*Refl*, AA 17: 652).

[39] *MSI*, AA 02: 405-6.

determina. Apesar dessas diferenças, Kant estabelece na *Dissertação inaugural* e nas duas edições da *Crítica* um paralelo entre as exposições do tempo e do espaço e argumentos similares valem para as duas representações.[40] Na *Dissertação inaugural*, os argumentos relativos ao tempo são designados por números e os relativos ao espaço por letras e na *Crítica* os argumentos relativos às duas representações são designados por números.

Na *Dissertação inaugural*, a tese 1 sobre o tempo (14.1) corresponde à tese A sobre o espaço (15.A) e na exposição metafísica, na segunda edição da *Crítica*, às teses 1 sobre o espaço e 1 sobre o tempo. Estas teses são expressas de forma negativa. O tempo e o espaço não são conceitos empíricos abstraídos dos dados dos sentidos, mas são pressupostos por eles. Ao negar que o tempo seja um sistema de relações de sucessão abstraído da observação do movimento dos pensamentos na mente ou da observação das coisas sucessivas e que o espaço seja um sistema de relações externas entre as substâncias particulares ou de coexistência entre as substâncias contingentes, Kant se opõe a Locke e a Leibniz.

No *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke concebe o tempo como uma ideia complexa, que é derivada da sucessão das ideias na mente.

> Para quem observa o que se passa em sua própria mente enquanto estiver acordado, é evidente a constatação de uma sequência de ideias que se sucedem constantemente em seu entendimento. A reflexão acerca do aparecimento de umas ideias depois de outras em nossas mentes ocasiona em nós a ideia de sucessão, sendo a distância entre quaisquer partes desta sucessão ou entre o aparecimento de duas ideias em nossas mentes denominada duração.[41]

As ideias de sucessão e duração ao serem submetidas a um sistema de medidas permitem, segundo Locke, a elaboração do modo simples da ideia complexa do tempo. Neste sentido, o tempo é a duração determinada por períodos e marcada por medidas, tomando como

---

[40] Eu me limito a analisar os três primeiros argumentos dos §§ 14 e 15 porque eles são suficientes para provar que o espaço e o tempo são intuições puras.
[41] LOCKE 1978, p. 189.

referência externa, por exemplo, o movimento dos corpos celestes. Mas na elaboração do conceito de tempo, o filósofo inglês negligencia a simultaneidade. Kant argumenta que a sucessão, a simultaneidade e a divisão do tempo em períodos pressupõem a ideia do tempo e não o contrário.

> O que está sob os sentidos, seja simultâneo ou sucessivo, apenas pode ser representado pela ideia do tempo, e não é a sucessão que engendra o conceito de tempo, pelo contrário, exige-o. É por isso que se caracteriza tão mal a noção de tempo, quando se admite que nos é dada pela experiência; define-se pela série das coisas atuais que existem umas opôs outras. Não sei, com efeito, o que significa a palavra após, senão em virtude de um prévio conceito de tempo; porque as coisas que se sucedem umas após outras são as que existem em tempos diferentes, como as coisas que existem simultaneamente, são as que existem ao mesmo tempo.[42]

Na mesma obra, Locke concebe o espaço como um sistema de relações externas de proximidade e distância entre as substâncias particulares. As ideias simples do espaço são adquiridas pela visão e pelo tato, e os modos simples das ideias complexas do espaço surgem ao serem modificadas suas ideias simples por meio das operações da reflexão. Deste modo, obtêm-se, segundo o filósofo inglês, as ideias complexas de extensão, de imensidade, de figura e de lugar.[43] Embora as coisas que estão no espaço afetem os sentidos, Kant rejeita que o espaço possa ser abstraído das sensações externas e sustenta que a possibilidade das percepções externas pressupõe o conceito de espaço.

> Não posso conceber qualquer coisa que esteja fora de mim, a não ser que a represente num lugar diferente daquele que ocupo, nem mesmo as coisas exteriores umas às outras, a não ser com a condição de colocá-las em diferentes lugares do espaço. A possibilidade das percepções externas,

---

[42] *MSI*, AA 02: 399.
[43] LOCKE 1978, pp. 188-7.

> como tais supõe, pois o conceito de espaço, não lhe dá origem.[44]

Ao negar que o espaço seja um conceito empírico abstraído dos dados dos sentidos, a crítica de Kant se dirige não apenas a Locke, mas, sobretudo, a Leibniz, quem, ao conceber o espaço como uma ordem de relações entre as substâncias contingentes, retira da geometria o caráter de necessidade e universalidade, pois a concebe como uma ciência empírica. Nos itens 14.C e 14.D, Kant discute as consequências para a geometria ao se adotar a concepção leibniziana de espaço. Em sua quinta carta a Clarke, Leibniz explica como a noção do espaço é formada.

> Eu mostrarei aqui como os homens formam a noção de espaço. Eles consideram que muitas coisas existem e observam nelas certa ordem de coexistência, segundo a qual a relação de uma com a outra é mais ou menos simples. Esta ordem é sua situação ou distância. Quando uma delas muda sua relação a uma multidão de outras, que não muda entre si e que uma nova adquire a mesma relação com os outros que a primeira tinha com elas, então se diz que ela veio ao lugar da primeira e se nomeia esta mudança um movimento, que está nela ou é a causa imediata da mudança. E embora muitas ou mesmo todas as coisas possam mudar de direção e de velocidade segundo certas regras conhecidas, sempre é possível determinar a relação de situação que cada uma adquire com todas as outras, e mesmo aquela relação que qualquer uma pudesse ter com esta ou esta com outra qualquer, se ela não mudou ou se mudou de outro modo. E supondo que entre estes coexistentes haja um número suficiente deles que não sofreu mudança alguma, diz-se então que os que têm tal relação com aqueles existentes fixos como outros tiveram antes, têm agora o mesmo

[44] *MSI*, AA 02: 402.

> lugar que outros tiveram. E o que corresponde a todos aqueles lugares, é nomeado espaço.[45]

Segundo Leibniz, a ideia de espaço depende da de lugar. O lugar é uma posição idêntica a A e B, quando a relação de coexistência entre C, D, E, F G, supostas fixas, é a mesma para A e B. O espaço é, consequentemente, uma abstração ou o resultado do conjunto dos lugares. O espaço é a ordem das coexistências em geral.

Na *Dissertação inaugural*, a tese 2 sobre o tempo (14.2) corresponde à tese B sobre o espaço (15.B) e a tese 3 (14.3) sobre o tempo corresponde à tese C sobre o espaço (15.C). Elas antecipam as teses 4 sobre o tempo e a 3 sobre o espaço na exposição metafísica na segunda edição da *Crítica*, cujas formulações são mais precisas do que as de 1770. Ao sustentar que o tempo e o espaço não são conceitos gerais, mas representações singulares, Kant opõe-se a Leibniz e estabelece os pressupostos para compreendê-los como intuições puras. Ao negar a distinção newtoniana entre o espaço e o tempo matemáticos (reais, infinitos, únicos e indivisíveis) e o espaço e o tempo vulgares (apreendidos pela imaginação e constituídos por partes), Leibniz defende em sua terceira carta a Clarke que o espaço (a mesma tese também é valida para o tempo) tem partes e por esta razão não pode convir a Deus. [46] A abstração das suas partes possibilita formar o conceito geral do espaço como uma ordem de relações entre as substâncias contingentes. Em sua quarta carta a Clarke, Leibniz acrescenta que a admissão da noção newtoniana do espaço leva ao seguinte absurdo: "dizer que o espaço infinito não tem partes, isto é, que os espaços finitos não são compostos por pontos é admitir que o espaço infinito possa subsistir, quando todos os espaços finitos forem reduzidos a nada."[47] Kant argumenta que a relação entre o conceito e seus objetos difere das relações entre o tempo e os tempos particulares e entre o espaço e os espaços particulares. Todo conceito é universal e difere da singularidade do tempo e do espaço. A universalidade do conceito se expressa em sua referência a um conjunto de objetos, que por terem características comuns se submetem a ele e são representados por ele. Ao argumentar a favor da singularidade, Kant evidencia o caráter não conceitual do espaço e do tempo, pois não são constituídos de partes

---

[45] LEIBNIZ. 1890a, p. 400.
[46] Cf. Leibniz. 1890a p. 363.
[47] LEIBNIZ. 1890a p. 373.

pelo processo de abstração e não subsumem o particular no geral. "Concebemos todas as coisas atuais, como efetivamente situadas no tempo, não como contidas numa noção geral de tempo (...) considerada como uma característica que lhes seria comum"[48] e "o conceito de espaço é uma representação singular compreendendo tudo em si, e não uma noção abstrata e comum que compreenderia tudo sob ela."[49] Enquanto singulares, as representações do tempo e do espaço não são provenientes das abstrações de suas partes, procedimento comum à elaboração dos conceitos empíricos. A singularidade destas representações significa apenas que os momentos e os lugares são respectivamente partes de um único tempo e de um único espaço indefinidos e contínuos.

Da argumentação estabelecida contra o caráter não conceitual do tempo e do espaço decorre que eles são intuições puras. "O conceito de espaço é uma intuição pura; uma vez que ele é um conceito singular, não formado por sensações, mas a forma fundamental de toda a sensação externa"[50] e "a ideia do tempo é, portanto, uma intuição pura e não sensível, pois que é concebida antes de toda a sensação, como condição das relações que podem ter lugar nas coisas sensíveis"[51] Para ilustrar o caráter não conceitual, mas *a priori* e intuitivo do espaço, Kant recorre aos fundamentos da geometria e aos exemplos das figuras incongruentes. A geometria pressupõe que o espaço seja dado *a priori* e o seu aspecto axiomático e intuitivo evidencia o caráter de intuição pura do espaço. Os axiomas da geometria são proposições indemonstráveis e imediatamente certas e assentam sobre o espaço, compreendido como contínuo e tridimensional. Portanto, a geometria como ciência axiomática é possível, porque o espaço é uma intuição *a priori*.

> É fácil de ver esta intuição pura nos axiomas da geometria e em toda construção mental dos seus postulados, ou mesmo dos problemas. O espaço só tem três dimensões; por dois pontos só passa uma reta, por um ponto dado sobre uma superfície plana, com uma reta dada, podemos descrever um círculo, etc., são, com efeito, proposições que se não concluem de qualquer conceito universal de

---

[48] *MSI*, AA 02: 399.
[49] *MSI*, AA 02: 402.
[50] *MSI*, AA 02: 402.
[51] *MSI*, AA 02: 399.

> espaço; mas elas veem-se no próprio espaço, como num objeto concreto.[52]

Ao retomar o exemplo das figuras incongruentes apresentado em *Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço* em 1768, Kant antecipa duas das teses centrais que constituem o centro da teoria da sensibilidade na *Dissertação inaugural*: o espaço não é um conceito e, embora ele não seja ainda definido como *a priori*, é a condição de possibilidade dos objetos. Contra Leibniz, Kant argumenta que as determinações do espaço não são decorrentes das disposições das partes da matéria relacionadas entre si, mas as relações de suas partes pressupõem o espaço.

Segundo Leibniz, o fenômeno da congruência evidencia que o espaço é conceitual e se constitui como uma ordem de relação entre as substâncias contingentes. Dois corpos são congruentes quando, sendo iguais entre si, podem ser sobrepostos. A congruência é o fundamento da hipótese leibniziana da *Analysis situs*. Chama-se *situs* um ponto considerado, quando se encontra a uma determinada distância de outro. Todos os pontos analisáveis apresentam duas características essenciais: são desprovidos de grandeza e podem coincidir entre si. Leibniz concebe uma análise de *situs* que permite ao geômetra se libertar das figuras. Assim, a *Analysis situs* se constitui em um projeto de geometria estabelecido a partir de um determinado número de pontos inteiramente desligados da extensão. Esse projeto só é possível em decorrência da sua concepção de espaço enquanto uma ordem de coexistências possíveis. Ao retomar o exemplo de 1768, Kant escreve em sua *dissertação inaugural*.

> Não há agudeza de espírito que possa descrever discursivamente, ou referir a caracteres intelectuais, das coisas que estão num lado de um espaço dado, nem das que estão do lado oposto. Assim, como há nos sólidos perfeitamente semelhantes e iguais, mas descongruentes, por exemplo a mão direita e a mão esquerda, (consideradas somente quanto à extensão), ou os triângulos esféricos de dois hemisférios opostos, uma diversidade que torna impossível a coincidência dos seus limites; e contudo se nos

[52] *MSI*, AA 02: 402-3.

> ficarmos por tudo o que é possível formular segundo os critérios que o discurso torna inteligíveis ao espírito, as figuras parecem poder ser substituídas umas pelas outras; resulta daqui que a diversidade, em questão, a descongruência só pode ser notada por uma intuição pura.[53]

Kant formula o argumento que garante ao geômetra a certeza de que o espaço é independente de toda a matéria, apresentando, contra Leibniz, a existência de figuras incongruentes. A geometria considera certas relações espaciais determinadas, que não podem ser explicadas, fundando-as sobre a mudança de lugar de certas partes de um corpo, isto é, esta ciência apresenta determinadas relações espaciais que não podem ser concebidas como simples distinções quanto à mútua situação das partes de um corpo. Dois corpos podem ser perfeitamente parecidos, como as mãos direita e esquerda, possuírem uma estrutura idêntica e o mesmo conceito, sem que possam, contudo, ser substituídos um pelo outro, pois ainda que o conceito seja o mesmo, a relação espacial é diferente. Se o espaço fosse apenas uma ordem de coexistências não haveria lugar para o fenômeno da incongruência. Logo, ele conclui que as determinações do espaço não derivam das situações dos objetos, mas as situações dos objetos dependem do espaço.

Conclusão

Na *Dissertação inaugural*, Kant ao distinguir os princípios do conhecimento do mundo sensível e do mundo inteligível, antecipa os principais temas e problemas que constituem a estética transcendental nas duas edições da *Crítica*. Apesar destas semelhanças, há algumas diferenças que dizem respeito mais à forma de estruturação do texto, à terminologia e às relações entre a sensibilidade e o entendimento do que propriamente ao conteúdo da teoria da sensibilidade. Em 1770, as formas da sensibilidade não são compreendidas no quadro da lógica transcendental que a engloba e determina.

---

[53] *MSI* AA 02: 403.

Bibliografia

ALLISON, H. E. 1980: *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven/London, Yale University Press.

BUROKER, J. 1981: *Space and Congruence. The origens of Kant's Idealism*, Dordrecht: Reidel.

CARL, W.1989: *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen.

CAYGYLL, H. 2009: *A Kant dictionary*. Blackwell Publishing.

DESCARTES, R. *Rules for direction of the mind*. In: Philosophical writings of Descartes. Volume I. Translated by Cottingham, J., Stoothoff, R., e Murdoch, D. Cambridge. Cambridge University Press, 1985.

GUEROULT, M. 1978: "La dissertation kantienne de 1770. Deux conférences". In: *Archives de Philosophie*, v. 41, pp. 3-25.

GUYER, P. 1995: *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge University Press.

HAERING, Theodor 1910: *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*. Tübingen.

KANT, I. 1768: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band II, Berlin. "Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço". In: Textos pré-críticos. Tradução portuguesa de Alberto Reis. Rés-Editora, Porto. 1983.

______ 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band. II, Berlin. "Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível". In: Textos pré-críticos, Tradução portuguesa de José Andrade. Rés-Editora, Porto. 1983.

______1781: *Kritk der reinen Vernunft* (erste Auflage). In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band IV (1911), Berlin.

______1787: *Kritk der reinen Vernunft* (zweite Auflage). In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band III (1911), Berlin. "Crítica da Razão Pura". Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. 1989.

______ 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Kants gesammelte Schrifte*. Akademie Textausgabe, Band III (1911), Berlin. "Prolegômenos a Toda Metafísica Futura", Tradução portuguesa de Artur Morão. Lisboa, Edições 70. 1988.

______ 1922: *Briefwechsel*. In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band X. Berlin/Leipzig, Walter de Grunter & CO.

______ 1923: Anthropologie. In: Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe, Band XV. Berlin/Leipzig, Walter de Grunter & CO.

______ 1926: „Kant's handschriftlicher Nachlass", In: Kants gesammelte Schrifte, Band. XVII. Berlin/Leipzig, Walter de Grunter & CO.

______ 1928: „Kant's handschriftlicher Nachlass", In: Kants gesammelte Schrifte, Band. XVIII. Berlin/Leipzig, Walter de Grunter & CO.

KREIMENDAHL, L. 1990: *Kant - der Durchbruch von 1769*. Köln.

LAYWINE, A. 1993: *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. California, Ridgeview Publishing Company.

LEBRUN, Gerard 1993: "O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da razão pura". In: *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, pp. 37-50.

LEIBNIZ, G. W. 1890a: „Streitschrifiten zwischen Leibniz und Ckarke." In: *Philosophischen Schriften* von C. W. Leibniz, v. VII.

______ 1890b: “Nouveaux Essais sur l’entendement Humain“. In: *philosophische Schriften* von C. W. Leibniz, v. IV.

LINHARES, O. B. 2007: “Ciência e metafísica na Dissertação de 1770”. In: Kant e-Prints, Campinas.

LOCKE, J. (1978). *Ensaio acerca do entendimento humano*. In: Os pensadores. São Paulo. Editor Victor Civita.

PHILONENKO, A. 1989: *L’oeuvre de Kant*. I, Paris, Vrin.

REICH, K. 1958: „Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre.“ In: *Kant*: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Introdução à tradução alemã Hamburg, Felix Meiner. pp. VII-XVI.

ROBINSON, L. 1924: Contributions à l'Histoire de l'Évolution Philosophique de Kant. In: *Revue de Metaphisique et de Morale*, 3, pp. 269-353.

SCHMUCKER, J. 1974: „Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedentung der Inauguraldissertation von 1770“. In: *Kant-Studien*, v. 65, pp. 263-282.

___________ 1976: „Was entzündete in Kant das grosse Licht von 1769?“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 58, pp. 393-434.

THEIS, R., 1982: “Le Silence de Kant. Etude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781”. In: *Revue de métaphysique et morale*, pp. 209-239.

______ 1989: *Aux sources de l’esthetique transcendantale*. In: *Kant-Studien*. pp. 3-47.

TONELLI, G. 1963: „Die Umwälzung von 1769 bei Kant.“ In: *Kant-Studien*, v. 54, pp. 369-375.

TORRETTI, R. 1980: *Manuel Kant. Estúdio sobre los fundamentos de la Filosofia Crítica*. Buenos Aires, Editorial Charcas.

O ARGUMENTO DA *ESTÉTICA* E O PROBLEMA DA APRIORIDADE: ENSAIO DE UM COMENTÁRIO PRELIMINAR

Juan Adolfo Bonaccini
Universidade Federal de Pernambuco[1]

É sabido que a *Crítica da razão pura* apresenta uma estrutura argumentativa bastante peculiar. O que nem sempre se leva em consideração, todavia, é que essa estrutura define a maneira como Kant coloca seu problema filosófico central e sua proposta de solução. Nesse sentido, penso que a Estética Transcendental deve ser compreendida a partir do lugar conceitual que ocupa como parte dessa estrutura; e seu argumento, como um passo da argumentação geral que justifica sistematicamente a proposta da filosofia transcendental como a melhor solução para o problema do conhecimento metafísico exposto por uma crítica da razão.

No presente comentário oferecemos uma interpretação preliminar das principais teses da Estética transcendental e dos argumentos que Kant apresenta para defendê-las. Primeiro discutimos a ideia central, a estrutura metódica e a estratégia argumentativa da *Crítica da razão pura*, a fim de precisar o lugar do conhecimento sensível e o caráter específico da Estética como uma *teoria da percepção a priori* no interior da Crítica. A seguir, discutimos o lugar e a estrutura da própria Estética e fazemos uma comparação entre o texto das edições A (1781) e B (1787). Na sequência oferecemos um comentário geral da Estética Transcendental como um todo: das definições e teses, e das principais razões apresentadas por Kant para justificar sua teoria do espaço e do tempo como intuições a priori e formas puras da sensibilidade. No fim fazemos um breve balanço dos resultados e das principais teses de Kant.

---

[1] Pesquisador do CNPq.

A ideia central e a estrutura metódica da Crítica da Razão Pura

De modo simples: o problema fundamental de Kant consiste em determinar se é possível conhecimento *a priori*. A saber: se a Metafísica é capaz de conhecimento puro, mas objetivo, e em que medida[2]. O contexto, portanto, é o de uma ciência em crise[3] – já que perguntar pela possibilidade do conhecimento a priori pressupõe duvidar-se da "realidade" da metafísica como empresa científica[4]. Com efeito, dado que a pretensão da Metafísica a um conhecimento a priori é muitas vezes posta em dúvida, Kant sabe que é preciso responder ao desafio ou reconhecer que aquela não se sustenta sobre uma base sólida. Por isso,

---

[2] Veja-se *Crítica da razão Pura*, A2-3/B2-3ss (doravante KrV, citada conforme a convenção da *Kant-Forschung*, pelo número da página no original, precedido das letras A ou B, que indicam respectivamente a paginação da primeira ou segunda edições), e confronte-se com *Prolegomena*, AA 04: 275ss [Todas as obras de Kant, exceto a KrV, são citadas com as letras AA, que abreviam a expressão *Akademie-Ausgabe*, i.é, edição da Academia Alemã das Ciências, seguidas do número do volume, dois pontos e o número das páginas]. Veja-se também o prefácio à primeira edição (A), onde Kant define com extrema clareza a natureza de sua *Crítica* como uma espécie de tribunal cujo desígnio consistiria em investigar a possibilidade do conhecimento a priori, seu alcance e seus limites mediante um exame da própria faculdade de conhecimento, a fim de ajuizar as pretensões da metafísica de acordo com leis racionais, eternas e imutáveis. Com efeito, a *KrV* deve "(...) das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen Scherer, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. (...) nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien" (*KrV* AXI-XII). Sobre os termos "puro" e "a priori" veja-se a nota 10.

[3] Veja-se o prefácio à primeira edição (A), sobretudo *KrV* AVIIss ("...Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde..."), e compare-se com *KrV* BXIVss. Veja-se, ainda, os *Prolegomena*, §§4ss (AA 04:271ss).

[4] "Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle" (*Prol*, AA 04: 256).

Kant apresenta uma determinada interpretação do problema e uma alternativa para solucioná-lo.

A metafísica sempre ergueu a pretensão a um conhecimento *além da experiência* (a saber, a um conhecimento a priori, *puramente* racional)[5], mas essa pretensão poderia em princípio ser entendida de duas maneiras: como um "conhecimento de *objetos puros*" [6] ou como um "*conhecimento puro* de objetos" [7]. Se a primeira é posta em dúvida,

---

[5] Veja-se, por exemplo, *KrV* Vorrede, AVII e BXIV-XX; B19-24; A841s/B869s. Veja-se também *Prolegomena*, AA 04:265-6: "(…) was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniß betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d.i. jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntniß sein.(…) Sie ist also Erkenntniß *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. (…) also reine philosophische Erkenntniß heißen müssen (…)". Cf. ainda *Prol*, AA 04:365ss.

[6] A inspiração dessa alternativa inviável derivaria do entusiasmo provocado pelo conhecimento puro na Matemática (que de certo modo poderia ser visto como um conhecimento de "objetos *a priori*": números, figuras geométricas, fórmulas, etc), mas os metafísicos se esqueceriam de que conhecimentos matemáticos são *construídos na intuição*. Veja-se, por exemplo, *KrV* A 4-5/B8-9; A 712/B740.

[7] Kant usa essa expressão reiteradas vezes. Por exemplo, na Introdução à Crítica: „Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori* abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung wo möglich zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß *a priori* den Gegenstand ausmacht (...)" (*KrV* B26) (o sublinhado é nosso). Cf. B XXss, XXVss.

a segunda promete uma solução racional e duradoura[8]: a metafísica não pode se arrogar um conhecimento de *objetos puros*, mas sim um *conhecimento puro* de objetos[9]. Assim, o que à primeira vista pode dar a impressão de um mero deslocamento gramatical do termo (“puro”), acarreta na verdade uma diferença radical na abordagem conceitual do problema[10]. No primeiro caso, a razão pretenderia conhecer objetos que não podem ser dados na experiência (como, por exemplo, no caso de *ideias* platônicas, ideias *inatas* cartesianas, *mônadas* leibnizianas, *substâncias* lockianas, etc.); "objetos" que *por definição* não podem ser objeto de percepção, porquanto ultrapassam os limites da nossa capacidade: trata-se de "objetos" *a priori* ou *puros*[11]. No segundo caso, a

---

[8] Kant sugere que a metafísica como elaborada até então conduz a um impasse. Nesse sentido, refere-se logo de saída às *contradições* provocadas pela metafísica como a uma espécie de sintoma de sua inviabilidade (AVIII, B XXss, BXXXVIII). Em B19ss, por exemplo, Kant parece indicar que constituem o problema da metafísica que a KrV deve resolver: „Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, (...)ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe (...) nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik (...). Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei u.s.w., zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei, welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d.i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urtheilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*" (o destaque em *itálico* é de Kant).

[9] Veja-se, por exemplo,*KrV*, BXVII-XIX.

[10] É precisamente isso que vai permitir posteriormente distinguir com rigor o predicado “transcendente” do predicado “transcendental”, já que um conhecimento metafísico de *objetos puros* é transcendente, mas um *conhecimento* puro de objetos não.

[11] Ainda que os termos “a priori” e “puro” possam ser distinguidos, já que nem sempre algo a priori é “*puro* a priori”, uso os termos indistintamente, salvo

razão não pretenderia conhecer nenhum objeto “puro”, mas poderia em princípio aplicar ou construir certas “estruturas” de percepção, compreensão e concepção no ato de conhecer qualquer objeto, propriedade ou estado de coisas no âmbito da experiência[12]. O conhecimento dessas “estruturas” seria um conhecimento *a priori*: ao refletir-se sobre a experiência e verificar-se que dentre seus elementos existem alguns que não poderiam derivar da própria percepção, no sentido de que não podem ser imputados a dados sensoriais ou a suas causas, seria possível vislumbrar-se que há certas *formas* que já devem ser sempre *pressupostas* em toda percepção, intelecção ou concepção como suas condições[13].

Por um lado, essas estruturas constituiriam *per se* certo tipo de "conhecimento racional", enquanto *contribuição a priori* de nossas

---

indicação, tal como Kant: “Es heißt aber jede Erkenntniß rein, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniß schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig *a priori* möglich ist.” (*KrV* A11). Cf. B2-3. Esse sentido de a priori é, porém, ambíguo. Para P. Kitcher existiriam pelo menos três usos do termo: 1) o lógico (quando dizemos que um juízo é logicamente *universal e necessário*), 2) o psicológico (quando dizemos que algum elemento num juízo ou conceito *não* tem sua *origem* na experiência), e 3) o epistêmico (quando dizemos que um conjunto de proposições exprimem conhecimento *sintético a priori*) [Kitcher, 1990, pp.14ss].

[12] Uso o termo "construção" neste caso (e noutros semelhantes), salvo indicação expressa, num sentido diverso do kantiano, a fim de indicar o modo como dados sensoriais e conteúdos em geral são *condicionados*, *determinados* e *configurados* pelas estruturas formais que presidem todo ato cognitivo em seres racionais finitos como nós. "Construção" (*Construction*), para Kant, é um termo que define o modo como a matemática pura se representa seus objetos (números, fórmulas, figuras, etc) na intuição pura. Sobre isso veja-se sobretudo KrV, A712/B740ss; *Prol*. AA 04:267ss, 283ss; *Logik* (*Jäsche*), AA 09: 23. Veja-se também, A782s/B810s, sobre o modo como a intuição pura que está na base aos conceitos matemáticos serve de guia (*Leitfaden*) para a demonstração. Sobre a concepção kantiana da construção de conceitos na intuição, existe uma longa discussão na literatura. Veja-se, por exemplo, C. Parsons (1992, pp. 77ss); Falkenstein (1995, pp. 273-4); Bird (2006, pp. 137ss, 152ss, 426ss, 436ss, 742ss). Cf. Vaihinger (1970 pp. 470-472).

[13] Isso implica que a experiência fornece a ocasião para a aplicação de estruturas que descobrimos a partir de reflexão e isolamos mediante abstração. Cf. *Metafísica Dohna* (AA 28: pp. 615s). Veja-se também nosso trabalho: Bonaccini, 2007.

faculdades ao processo da cognição[14]. Por outro, Kant parece sugerir que também poderíamos ter um *acesso*, um conhecimento *a priori* acerca dessas "estruturas" mediante abstração; a saber, um conhecimento reflexivo e, portanto, de *segunda ordem* acerca dessas estruturas como *condições não-empíricas de tudo que é empírico*[15]. Esse conhecimento, também chamado "transcendental", não seria um conhecimento a priori por ser conhecimento de *objetos a priori*, ou puros, enquanto seres inteligíveis ou meros entes de razão; seria antes um conhecimento puro, totalmente a priori, da *forma dos objetos empíricos*, "impuros" por definição.

Assim, muito embora a razão humana seja incapaz de um conhecimento puro de essências (i. é, de conhecimento a priori de "coisas em si mesmas" [16]), a Metafísica poderia mesmo assim ser capaz de conhecimento a priori. Antes robustecida que enfraquecida pela crise, a Metafísica seria doravante reerguida como uma ciência teórica acerca das estruturas "formais" que a razão humana construiria e aplicaria automaticamente ao perceber, conhecer, pensar e agir no mundo de sua experiência[17]. A questão central de uma *Crítica da razão pura* é justamente apresentar e defender essa sugestão; e, sobretudo, aplicá-la ao que Kant chama uso *teórico* da razão, que abrange tanto a

---

[14] Conforme canônica formulação de B1-2: "Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem //B2// Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat" (o sublinhado é nosso).

[15] Como é sabido, Kant nem sempre parece ter clara essa última diferença (entre as estruturas como *elementos* a priori e o *conhecimento a* priori que podemos ter sobre elas). Nesse sentido, ao obter conhecimento a priori dessas estruturas enquanto estruturas não-empíricas, todavia, a Filosofia Transcendental seria uma *ciência não-empírica do empírico*. Sobre esse ultimo aspecto veja-se: Prauss (1989, 62-85). Veja-se também Vaihinger (pp. 134ss; vol II, pp. 101-107).

[16] Cf. BXIVss, BXVIIIss, BXXVIss. Em BXXIX: ,,(...) Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenschaft in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf blosse Erscheinungen (...)"

[17] De sua experiência vulgar e de sua experiência científica. Bem como de sua experiência prática, técnica e estética, se levarmos em consideração o sistema das três *críticas.*

experiência vulgar e quotidiana do mundo como um mundo de objetos do pensamento e da percepção, quanto a experiência científica que reinterpreta esse mesmo mundo de objetos a partir de certos axiomas e leis[18]. A estrutura argumentativa da *Crítica da razão pura*, em consequência, tem que ser interpretada nesse contexto.

Com efeito, trata-se de determinar a possibilidade ou impossibilidade de uma ciência metafísica a partir de um exame das fontes, do alcance e dos limites do conhecimento racional[19]. Isso significa: determinar se (e em que medida) as nossas faculdades cognitivas são capazes de obter algum conhecimento de modo absolutamente a priori (a saber, em abstração de tudo que podemos conhecer mediante observação, percepção e experiência). Para tanto, elabora-se uma *nova* ciência que investiga conceitualmente, conhece e estabelece a priori os princípios universais que presidem tanto a experiência do mundo como um mundo de *objetos*, como seu conhecimento em todas e cada uma das ciências; analogamente ao modo como a geometria conhece o espaço e estabelece a priori seus axiomas e teoremas, ou como a física clássica demonstra a existência de leis que permitem conhecer a priori as relações e o comportamento de todos os fenômenos passíveis de movimento a partir de suas causas. Assim, enquanto ciência *meta*-teórica do conhecimento racional a priori, a *Crítica* apresentará uma teoria da percepção a priori dos objetos (Estética), uma teoria dos conceitos e juízos *a priori* que se referem diretamente a objetos (Analítica), uma teoria das inferências e dos conceitos a priori que *não se referem diretamente* a objetos (Dialética), e uma teoria da ciência e do método (que é a segunda e última parte da *Crítica da razão pura*).

---

[18] No que diz respeito ao que Kant chamará de *uso prático*, como Kant deixa claro já no prefácio (BXXIV-XXXV), pode admitir-se um certo tipo de "cognição" dos objetos puros da velha metafísica, destinados a operar como princípios racionais de ação. Assim, o que no uso teórico a razão não pode conhecer, não constituiria apenas um resultado negativo da investigação crítica, mas teria o lado positivo de colocar as idéias da razão em seu devido lugar, limitando as pretensões da sensibilidade e garantindo a viabilidade de um uso prático da razão pura. Nesse sentido, a observação é enfatizada com o conhecido *slogan* de Kant: "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (BXXX). Veja-se ainda a segunda crítica (*Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede: AA 05:3ss; e , sobretudo, 05:50ss).

[19] Cf. AXII.

De modo que Kant precisa mostrar tanto para os metafísicos como para seus adversários que a Metafísica pode ser levada a cabo como uma disciplina científica. Mas não no sentido de um conhecimento de objetos “a priori” (também chamado de *transcendente*), e sim como conhecimento a priori dos *objetos da experiência* (i. é, o conhecimento "transcendental" de suas condições de possibilidade). Precisa, portanto, partir de algo que todos aceitem para mostrar que pressupõe necessariamente a aplicação dessas “estruturas racionais”, cujo conhecimento é o verdadeiro objeto da ciência metafísica. Por isso, Kant parte da experiência vulgar e corriqueira, que tanto os metafísicos quanto os antimetafísicos aceitam de bom grado: do fato de que temos percepções de objetos, daquilo que todo mundo aceita que se trata de uma experiência, a saber, um conhecimento dos objetos do mundo. Feito isso, parte para a *análise* desse conhecimento primário e vulgar que constitui nossa experiência dos objetos que são ou podem ser objeto da percepção[20].

[20] Note-se nesse momento inicial (por exemplo, *KrV* B1-2, A19/B33) ainda não pode ser um problema saber se minhas percepções de objetos correspondem a objetos realmente existentes ou não (“...daran ist gar kein Zweifel...”, B1), porque em nossa experiência quotidiana, em que usamos nossa linguagem natural somos todos *realistas*: por mais metafísico ou antimetafísico que se possa ser, em circunstâncias normais ninguém duvida da existência dos objetos, quando tem percepções de um dia de sol ou de chuva, como ninguém põe em dúvida a existência de uma xícara de chá quente, que poderia ser como a que Kant tomou em Königsberg no dia 16 de maio de 1763 às 5:02 da manhã, como fazia todo dia, antes de fumar um cachimbo e sentar-se a escrever ou estudar, etc. Em B1 a *tese realista* precede como ponto de partida ao “fenomenalismo” que será defendido a partir das Conclusões (em A26/B42ss, e A32/B49ss): “Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an” (B1). Assim, também em KrV A19-20/B33-4, como antes em B1-2, Kant se compromete claramente com uma teoria causal da percepção ao definir a “intuição” (*Anschauung*) como *conhecimento imediato* de “objetos” e entender a sensação (*Empfindung*), que dará conteúdo à intuição *empírica*, como o efeito (*Wirkung*) da ação, da *afecção* desses “objetos” em sentido lato e ainda

---

indeterminado (portanto, em termos de nossa experiência em linguagem natural). Essa *tese realista* fica mais clara ainda no §3 da *terceira* Crítica, na ideia de que a sensação pressupõe a presença real do objeto ("Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Object, im erstern aber lediglich auf das Subject bezogen (...)", AA 05:206). Outras passagens que a corroboram encontram-se, por exemplo, na Antropologia (AA 08: 153; 230s), e sobretudo nos Progressos (*Fortschritte*, AA 20:276): "Das Empirische aber, d.i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heißt Empfindung (*sensatio, impressio*), welche die Materie der Erfahrung ausmacht (...)" (Ver também Vaihinger *Kommentar* II, 27). No entanto, o problema ulterior implicado pela tese fenomenalista de Kant torna-se patente e explícito, sobretudo, na "Refutação do Idealismo"; primeiro, no quarto paralogismo da edição A (A367ss), e depois, na nova versão mais "realista" da segunda edição (B274ss/BXXXIXss), que pretende resolver o problema de um ponto de vista diverso daquele da edição A (sobre isso veja-se Landim Filho, 1993, pp. 313-343). O problema, a rigor, já estava latente no contexto da Dedução Transcendental, onde Kant parecia ter consciência dele e encará-lo, pelo menos em parte. De fato, é preciso notar que a Dedução parte da premissa de que *tenho consciência de ter representações* (*Vorstellungen*); e *não prejulga* que elas sejam representações que correspondem de fato a objetos realmente existentes no espaço fora de mim (pelo menos não em B131-2). Na primeira versão A da Dedução, a ordem da argumentação é diferente, mas o argumento nesse sentido é análogo, porque parte da chamada "síntese da apreensão" das *representações*, sem prejulgar sua origem (A 98: *"...Vortellungen...mögen entspringen, woher sie wollen..."*). Parte-se em ambos os casos da *consciência de termos representações*. Assim, a argumentação contra aqueles que põem na mesa o problema do mundo externo não pode aparecer na *Crítica* senão ulteriormente, porque o ponto de partida da ciência que quer provar a possibilidade da metafísica tem que ser um ponto pacífico (daí a teoria causal da percepção, que Kant parece aceitar em A1-2/B1, e em A19/B33). Outro modo de dizer isso seria lembrar que no começo, na introdução e no início da Estética, Kant argumenta contra os lockianos e os wolfianos, que aceitam essa experiência de objetos em sentido lato e corriqueiro, e somente depois, na Analítica, encara o desafio posto por Descartes, Berkeley e Hume. Como mostrei noutro lugar (Bonaccini, 2003), porém, essa premissa realista inviabiliza qualquer boa resposta para o problema do mundo externo tal como posto pelo ceticismo de alguns modernos (sobretudo o *ceticismo acerca dos sentidos* de Hume no fim do primeiro livro do *Tratado,* e o ceticismo radical postulado metodologicamente por Descartes na *Meditatio prima*). Confirmando nossa

A análise, como Kant a entende, supõe a decomposição de uma representação em seus elementos constitutivos[21]. Por que decompor uma “representação”? Primeiro, porque é aquilo que nos é imediatamente dado na experiência, em nossa experiência[22]. Segundo, porque Kant e seus interlocutores, metafísicos ou não, todos consideram que conhecimento é *representação*, e toda a metafísica da época (quer preocupada com questões de justificação, quer não) parte de uma teoria da representação[23]. Assim, partindo das representações corriqueiras que consideramos como “experiências”, “conhecimentos” ou "cognições" no sentido lato, ponto pacífico para todos, trata-se para Kant de analisar seus componentes básicos (seus “elementos”), e mostrar que dentre eles existem alguns que não são nem poderiam ser de caráter empírico (i. é, oriundos de percepções sensoriais). E então a teoria propõe-se a *separar* primeiro o componente “empírico” do “puro”, a fim de poder *isolar* e tratar dos “elementos” a priori subjacentes em toda experiência[24]. Por isso Kant subdivide sua investigação, logo depois, numa *teoria*

---

interpretação, pelo menos em parte, Graham Bird mostrou recentemente que a preocupação principal de Kant não é refutar um cético acerca do mundo externo, embora encare esse desafio na Refutação: "I have claimed that it is a mistake to see Kant's project in the Critique as directed centrally at the idealist challenge of the external world. Kant is concerned with that challenge in the Refutation of Idealism, but only as a part of his general attempt to construct a wider metaphysical inventory, a transcendental topic, of the basic a priori elements in experience. The aim is to construct more generaliy an accurate map of experience with which to correct the misconceptions of empiricists and rationalists, dogmatists and skeptics, as well as those of traditional idealists." (2006, p.763).

[21] Sobre isso ver Caimi (2007, pp. 21ss), que entende a análise como parte do método *sintético*. Para uma interpretação doferente do método sintético, ver por exemplo, G. Schönrich, 1981, pp. 56ss; Loparic, 2000, pp. 36ss/55ss; Kitcher 1990, pp. 39.

[22] Compare-se A19/B33, onde "intuição" (*Anschauung*) é definida como o que é imediato em nosso conhecimento (a saber, relação imediata de nosso conhecimento com os objetos), com A320/B377, onde se diz que a "intuição" (*Anschauung*) é uma subespécie do gênero *representação* (*Vorstellung*).

[23] Muito embora o único que explicitamente levasse a cabo uma versão dessa teoria fosse Reinhold (1789).

[24] Cf. A1-2 com B1-2 ("Von dem Unterschide der reinen und empirischen Erkenntnis"). Sobre isso ver Bird 2006, pp. 105-6, 126ss; Shabel, 2010, pp. 95ss.

transcendental dos elementos, que ocupa quase toda a Crítica, e numa *teoria transcendental do método*, que ocupa a última parte restante[25].

Por conseguinte, a "teoria transcendental dos elementos" do conhecimento é uma análise *meta-teórica* que parte do empírico, separa toda a matéria do conhecimento dada na percepção sensorial, e se concentra na análise das "estruturas" formais que presidem e organizam todo nosso conhecimento na experiência que temos do mundo[26]. Primeiro as da percepção[27], depois as da inteligência[28], e por fim as da razão propriamente dita[29]: trata-se por isso de uma teoria que discrimina e analisa separadamente cada tipo de estrutura e depois mostra como elas se articulam, por assim dizer, a fim de configurar a arcabouço formal que condiciona ou preside toda a cognição e o raciocínio humanos, revelando o "esqueleto" de toda a experiência que pode ser considerada conhecimento de objetos de percepção atual ou possível (e mesmo o de todo o pensamento de entes que não são objeto de percepção). Por isso a teoria é *transcendental*, a saber, porque investiga todas e cada uma das estruturas que devemos admitir como *conditiones sine que non* da nossa experiência; que de certo modo, portanto, "transcendem" a experiência dos dados sensoriais do nosso conhecimento. *Nesse* sentido, a metafísica de Kant, também chamada por muitos de "metafísica da experiência", é fundamentalmente 'filosofia transcendental'[30]. A própria *Crítica da razão pura* acaba por identificar-se, ao menos parcialmente, à filosofia transcendental[31].

---

[25] Consistindo numa série de observações metodológicas, definições conceituais e consequências que Kant extrai da primeira parte, bem como de outras conclusões e análises que não decorrem diretamente da primeira parte, mas que devem ser tratadas na Metafísica a partir da nova metodologia que Kant propõe; como, por exemplo, o problema da liberdade e a teoria dos postulados. Sobre isso, veja-se Bird 2006, pp. 739ss.

[26] Veja-se, por exemplo, o que Kant diz em A20-1/B34-5.

[27] Que é a tarefa da Estética conforme o que Kant anuncia em KrV A22/B36.

[28] O que Kant passa a fazer a partir de A65-6/B90-1.

[29] Kant faz isso em vários passos na Dialética transcendental, logo após a exposição de sua *teoria da ilusão transcendental* (A293/B349ss), a começar pelo Livro Primeiro da Dialética Transcendental (A310ss/B367ss).

[30] A saber, aquela que investiga, classifica e demontra nosso *modo* de conhecer objetos. Veja-se, por exemplo, KrV A11: "Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen". Em KrV B25 Kant parece

Entrementes, a subdivisão da teoria transcendental dos elementos segue em parte uma tradição neoaristotélica que Kant recebe da *Schulphilosophie* (Escolástica alemã), mas em boa medida altera. Essa tradição subdividia a parte do *Organon* aristotélico que tratava dos princípios do conhecimento e da demonstração em Analítica e Dialética[32]. Porém, à Analítica Kant antepõe uma Estética, o que é uma

---

alargar a acepção para não deixar de fora as intuições a priori do espaço e do tempo, o que a definição de A parecia negligenciar: "Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." Sobre esse aspecto, e sobre a ideia de filosofia transcendental como metafísica e ontologia do ser sensível, veja-se Portela (2001). Essa noção sugere por sua vez um parentesco com a chamada "metafísica da experiência", termo que parece ter sido cunhado por Paton (Paton, 1936), e provavelmente popularizado por Strawson (1966, p. 24).

[31] Mesmo que em A11/B25 tenha sido caracterizada como *propedêutica* ao sistema completo de todos os conhecimentos da razão pura, Kant acaba por identificá-la parcialmente à *filosofia transcendental* (em A13-4/B27-8 explica que a identificação não é completa porque o sistema deverá conter uma análise completa de *todo* o conhecimento a priori, *tanto* analítico *como* sintético) (Sobre isso, veja-se Portela 2001). Assim, em A14-5/B28 afirma que: "Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß *a priori* erforderlich ist" (Cf. ainda com A841/B869, onde a *Kritik* é parcialmente identificada à Metafísica). Além disso, algumas reflexões oriundas da década silenciosa e da época da edição A parecem corroborar a identificação entre a crítica e a filosofia transcendental, por exemplo: *Refl*. 4897 (AA 18:22), *Refl*. 5127 (18:99-100), R. 5133 (18:101). Outras *Reflexionen* sugerem pelo menos uma relação intrínseca, ou muito próxima, entre ambas: *Refl*. 4889 (18:20), *Refl*. 4890 (18:20), *Refl*. 5070 (18: 78-9), *Refl*. 5083 (18:82), *Refl*. 5667 (18:323). Posteriormente, sobretudo de 1788 em diante, Kant estende o escopo da filosofia transcendental e da crítica da razão em geral aos domínios da metafísica da física, da ação moral e técnica, e da reflexão teleológica, os quais são respectivamente cobertos pelos Princípios Metafísicos da Ciência Natural, pela segunda e pela terceira Críticas, e pela Metafísica dos Costumes.

[32] Por *"Organon"* me refiro aos escritos lógicos de Aristóteles recolhidos pela tradição: *Categorias*, *Da Interpretação*, *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*. Os últimos dois escritos seriam "dialéticos", sobretudo o primeiro, por tratarem do "método dialético", referindo-se a raciocínios que partem de opiniões dadas ou ideias admitidas (*ex endóxon*) e

novidade; e então divide a primeira parte da Crítica em Estética e Lógica. Essa última, por sua vez, subdivide-a em Analítica e Dialética, conforme a tradição escolástica[33]. De modo que a teoria transcendental dos elementos subdivide-se em: 1) *Estética* ou teoria das estruturas da percepção (espaço e tempo como intuições a priori e formas puras de intuição); 2) *Analítica* ou teoria das estruturas ou formas puras da inteligência ou compreensão, a saber: (i) as categorias como conceitos a priori de objetos em geral, na *Analítica dos conceitos*, (ii) os *schemata* como categorias referidas a um domínio temporal, junto aos *Princípios* resultantes da sua aplicação enquanto juízos a priori referidos a objetos espaço-temporais (i. é, juízos "sintéticos a priori"), na *Analítica dos princípios*; e 3) *Dialética*, ou teoria acerca dos princípios racionais de concepção e dedução (as ideias da razão e as inferências mediatas que elas possibilitam), e das falácias decorrentes da confusão do estatuto lógico e regulativo das ideias com conceitos ontológicos e constitutivos de objetos supostamente inteligíveis.

Na verdade, é precisamente em virtude dos argumentos contidos nessa última (3) parte da *Crítica da razão pura* que a filosofia transcendental apresentada por Kant pode ser propriamente considerada "filosofia *crítica*" [34]: pois o argumento central acima reconstruído, segundo o qual o conhecimento metafísico deve ser caracterizado como *conhecimento a priori* de objetos, mas *não* como "conhecimento de *objetos a priori*", embora seja apresentado sumariamente no Prefácio e na Introdução, somente encontra seu solo, sua raiz e sua justificação detalhada como uma crítica da razão *pura* na formulação de uma teoria da ilusão transcendental (A293/B349ss), na análise da doutrina das *ideias* da razão pura (A312/B369ss; e também no *Apêndice*: A642/B670ss) e, sobretudo, na crítica específica de cada um dos paralogismos da psicologia racional (A341/B399ss), das antinomias da

---

levam por isso a conclusões prováveis. Sobre isso veja-se: Alcoforado, (1993 pp. 9-31).

[33] Sobre isso e aspectos correlatos da concepção kantiana de Lógica, veja-se o clássico estudo de Tonelli, 1962, p. 120-139; 1994. Ver também Pozzo, 2004, pp. 173-192. Sobre a relação entre Estética e Analítica, veja-se Chenet, 1994, pp. 15ss, 399s, 406ss; Falkenstein 1995, pp. 21ss. Sobre a Estética como uma defesa da sensibilidade de Kant, veja-se: Ribeiro dos Santos, 1994.

[34] Naturalmente, essa alegação ganha sentido sob a suposição de que a parte negativa ou destrutiva da empresa kantiana equivale à *crítica da razão metafísica*, e que a *filosofia transcendental* constitui sua proposta positiva ou construtiva para uma nova metafísica científica.

cosmologia racional (A405/B432ss), e dos sofismas da teologia racional (A583/B611ss). Analogamente, é preciso dizer também que aquilo que caracteriza primeiramente a empresa kantiana como uma “filosofia transcendental”, a saber, como *meta-teoria* acerca das estruturas que a priori condicionam e possibilitam tanto a concepção como a percepção e o conhecimento dos objetos do mundo na experiência e na ciência, é principalmente a análise empreendida na Estética e na Analítica transcendentais[35]. A Estética transcendental, todavia, é o lugar onde Kant primeiro demonstra tanto a *possibilidade de um conhecimento a priori* dos objetos (aspecto “transcendental”), quanto a *impossibilidade de um conhecimento das coisas em si mesmas* (i. é, de objetos a priori), que é propriamente o aspecto “crítico” [36]. Desse modo, pode-se dizer que na Estética transcendental confluem num mesmo ponto o sentido crítico e o sentido transcendental da investigação metafísica de Kant[37].

---

[35] Que, de acordo com alguns textos das *Vorlesungen*, caracterizariam em conjunto a “ontologia” kantiana: *Metaphysik von Schön* (AA 28: 470), *Metaphysik Dohna* (AA 28: 617) (Apud Chenet, p. 25). Mas mostrei em outro lugar que há outros textos críticos (p. ex., AA 05: 181), do espólio e das *Vorlesungen* que apontam mais para a Analítica como o lugar da *ontologia formal* kantiana [por exemplo, R. 4152 (AA 17: 436); R. 5130- 5131 (AA 18:100); R. 5603 (AA 18:247); R. 5936 (AA 18: 394); *Met. Dohna*, AA 28: 616-617; *Met. K2*, AA 28: 714; *Met. L1*, AA 28: 185; *Fortschritte*, AA 20: 315].

[36] Na verdade Kant ensina que não devemos nos referir indistintamente ao conhecimento das "coisas em geral" (a expressão é no mais das vezes ,,*Dinge überhaupt"*, por exemplo, em A 35/B51, B298, B303ss,B327-8), como se a priori pudéssemos conhecer as coisas tal como elas seriam *em si* mesmas, como por um ato de conhecimento intelectual imediato. Antes devemos introduzir uma distinção no interior do conceito de *coisa* em geral: as coisas empíricas devem ser consideradas "fenômenos" na medida em que são ou podem ser conhecidas na experiência como objetos do entendimento e dos sentidos, e submetidos a suas respectivas *condições*, e como "coisas em si mesmas" apenas na medida em que as consideramos em abstração da maneira como as conhecemos, i. é, na medida em que as pensamos como entes que não conhecemos (cf. por exemplo, BXIXss, sobretudo B XXIIInota; BXXV-XXVIII; A27/B43ss). É justamente essa presunção de acesso ao conhecimento de coisas em si mesmas que conduz à ideia de que poderíamos conhecer objetos inteligíveis, puros ou a priori. Sobre a crítica à metafísica wolfiana por partir do conceito de *coisa*, veja-se a *Metafísica Dohna*, AA 28:615-616.

[37] Cabe, não obstante, uma observação sobre o sentido dado por Kant ao termo “crítica” e “crítica da razão pura”: Na primeira edição, já no prefácio, Kant

Lugar, estrutura e finalidade da Estética Transcendental

À luz da breve introdução precedente da ideia e da estrutura da primeira Crítica, poder-se-ia dizer que o lugar da *Estética transcendental* define a parte da ciência que determina as estruturas formais que condicionam a nossa percepção dos objetos da experiência.

---

apresentava inicialmente a *Crítica* (*Kritik*) como uma crítica *da faculdade cognitiva humana em seu uso puro segundo leis eternas e imutáveis* (AXII). No prefácio à segunda edição acrescentava que se trata de um tratado do método da Metafísica, não de seu sistema definitivo (BXXII). Na introdução acrescentava que a Crítica seria a ciência propedêutica a traçar o plano e constituir a *idéia* da Filosofia Transcendental entendida como um sistema de todo o conhecimento a priori, mas não se identificaria com aquela por não executar ainda uma análise completa de *todo* o conhecimento a priori (em A13-14/B24ss): ,,Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß *a priori* erforderlich ist". Essa ideia é retomada e aprofundada como a ideia de uma ciência que investiga as fontes dos conhecimentos a priori para poder julgar e decidir acerca das pretensões e dos limites do conhecimento por razão pura; e desse modo não constitui um sistema metafísico doutrinário, como na metafísica tradicional, mas uma crítica da especulação e dos erros da Metafísica (,,eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft (...). Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in Ansehung der Speculation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist"(B24)). Essa crítica, além disso, chama-se "transcendental" porque investiga os princípios do conhecimento a priori e determina quando são aplicados de modo legítimo ou ilegítimo: ,,Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori* abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung wo möglich zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte" (A12/B26). Cf. B746ss.

Nesse sentido, sua finalidade consistiria na formulação e defesa de uma *teoria da percepção a priori* enquanto um dos elementos básicos para uma teoria geral do conhecimento racional. Todavia, isso não é suficiente para explicitar qual a sua estrutura *argumentativa* específica e o que se propõe a demonstrar em particular. A fim de poder entender o problema posto pela consideração do estatuto *a priori* do espaço e do tempo como formas puras da intuição e condições da percepção sensorial dos objetos que podemos conhecer (que é a tese central da Estética) [38], é preciso primeiro fazer algumas observações sobre a estratégia peculiar de Kant, o modo de proceder e os objetivos de sua argumentação na Estética propriamente dita.

Sobre a estrutura da Estética em A e B

A estrutura da Estética é bastante peculiar.[39] Nela, Kant refina com esmero a teoria do "conhecimento sensível" que havia apresentado pela primeira vez na *Dissertatio de 1770.*[40] Na primeira edição A de 1781, a Estética tinha vinte e poucas páginas (A21-49), e dividia-se

---

[38] Charles Parsons interpreta a Estética de um modo ligeiramente diverso: para ele sua tese central é "que espaço e tempo são intuições *a priori"* (1992, p. 62). Graham Bird parece adotar uma interpretação similar, bem mais detalhada (2006, 137ss), mas refere-se antes ao alvo da Estética como a tese de que espaço e tempo seriam "formas a priori de intuição" (pp. 105ss). Paul Guyer acha que Kant "argumenta da conclusão que espaço e tempo são formas indispensáveis de intuição para o resultado ulterior de que por isso são apenas características das representações" (1987, p. 345), mas numa formulação posterior parece aproximar-se de Bird e de nossa leitura (Cf. Guyer, 2006, p. 53).

[39] Sobre isso veja-se sobretudo: Caimi, 1996, pp. 27-46. Cf. Chenet 1994, pp. 16ss, 33ss, 63ss; Allison, 2004, pp. 97ss; Falkenstein 1995, pp. 21ss, 145ss; Parsons 1992, 62ss; Vaihinger, vol. II, 262ss.

[40] Dissertatio, §§ 3ss (AA 02:392ss). Há, decerto, algum paralelismo entre os textos da *Dissertatio* e da *Kritik* , mas não uma identificação completa. Não posso me deter aqui no exame comparativo das semelhanças e diferenças entre ambos os textos. Para uma comparação preliminar entre os argumentos das exposições metafísica e transcendental na Estética e os argumentos da *Dissertatio*, veja-se o trabalho Rodrígues da Cruz, 2002, 48pp. Sobre os paralelismos e a distinção entre sensibilidade e intelecto na *Dissertatio* e na *Estética*, veja-se Falkenstein 1995, pp. 32ss, 52ss. Cf. Chenet 1994, pp. 162ss, sobre a recepção das teses kantianas. Sobre a história do desenvolvimento da concepção kantiana de espaço e tempo, vale a pena conferir o texto já clássico de Hans Vaihinger, II, pp. 422ss.

apenas em duas seções sobre o espaço e o tempo, contendo cada uma cinco argumentos visando demonstrar que ambos seriam intuições puras, seguida de suas conclusões (que defendiam que essas intuições eram as *formas puras* da sensibilidade, mas não coisas em si, nem tampouco propriedades nem relações *de coisas em si mesmas*), de mais um Esclarecimento (*Erläuterung*) específico sobre a tese da idealidade do tempo (correspondente ao §7 na edição B), e do *então* breve texto das "Observações gerais sobre a Estética transcendental" (que posteriormente receberia vários acréscimos em B). Os argumentos do espaço defendiam que sua intuição a priori estava na base da "certeza apodítica" da geometria; e os do tempo, que sua intuição pura era condição da possibilidade de princípios apodíticos acerca das *relações temporais* ou *axiomas do tempo*[41]. As teses centrais da primeira edição são as mesmas que as da segunda, mas alguns argumentos e explicações adicionais é que constituem o contributo da segunda edição B[42].

Na versão "canônica" da segunda edição B, Kant muda algumas frases e acrescenta algumas passagens (nas Observações gerais, por exemplo, que recebem o acréscimo das subseções II, III e IV); dessa vez parcelando o texto em oito parágrafos e uma breve conclusão. Kant

---

[41] "Auf diese Nothwendigkeit *a priori* gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben (...). Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind (…)" (A31). Não está claro se Kant se refere ao *fato* da que nossa apreensão do tempo é sempre sucessiva (em função da expressão que o tempo *tem só uma dimensão*), e do que se segue analiticamente disso, ou se se refere às Analogias da experiência (que comportam as categorias esquematizadas de relação), ou ainda às leis do movimento, como "axiomas temporais". Defendi noutro lugar que não só os princípios da física clássica, supostamente apoiados nas Analogias, mas também a aritmética se fundaria na intuição pura do tempo, já que não se pode pensar a série dos números naturais a não ser com base numa noção básica e intuitiva de sucessão. Hacking (1979, p. 316 apud Hanna 2002, p. 287) faz essa mesma conjectura. Sobre isso a literatura é imensa. Veja-se, por exemplo, Vaihinger II, 387ss; Falkenstein 1995, pp. 269ss; Chenet, 1994, pp. 132ss; Hanna, 2002, pp. 287-340, especialmente 320ss.

[42] Sobre a forma da composição e da redação na versões A e B da Estética, veja-se Chenet 1994, pp.16ss.

altera também a numeração dos argumentos da edição A e subdivide seus antigos cinco argumentos em uma “exposição metafísica” e uma “exposição transcendental”. Mas mantém as "conclusões" praticamente intocadas, com ligeiras mudanças (sendo a mais significativa, a troca de A28-9 por B44[43]). No caso do espaço, na nova *exposição metafísica*

---

[43] O que não muda essencialmente o sentido: trata-se de mostrar que além da representação do espaço não há nenhum outro tipo de representação que tenha sua sede no sujeito cognitivo e se refira a priori aos objetos externos da percepção sensorial, já que sensações (*qualidades secundárias*, ou *idéias* de qualidades secundárias, na linguagem do *empirismo*) são meramente subjetivas e, portanto, *contingentes*, já que variam de indivíduo para indivíduo e se alteram através do tempo. Assim, em A28-9 o texto reza: “Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heißen könnte; daher diese subjective Bedingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner andern kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen *a priori*, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand *a priori* weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar *a priori* vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände sind”. Na edição B, porém, há um resumo da passagem anterior e um *acréscimo* que parece privilegiar um aspecto do espaço ligado à possibilidade de uma fundamentação transcendental da geometria: “Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori*, wie von der Anschauung im Raume herleiten (§ 3). Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen,

Kant suprime o terceiro argumento e conserva quase integralmente os outros quatro da edição A, mudando ligeiramente a sua ordem (já que o quarto argumento da primeira edição passa a ser o terceiro da segunda edição, e o quinto da primeira edição desaparece para dar lugar a um novo argumento, o "quarto" da segunda edição[44]). Por sua vez, a nova *exposição transcendental* é que vai retomar na edição B o terceiro argumento do espaço da edição anterior (A24), que fora suprimido na exposição metafísica. Mas dessa vez num contexto explicativo que lança mão de alguns aspectos do conhecimento matemático que já haviam sido mencionados na Introdução à segunda edição (B14-17).

No caso do tempo, a exposição metafísica da edição B Kant mantém os cinco argumentos da primeira edição praticamente inalterados, apenas adicionando um breve parágrafo para a nova exposição transcendental (em B48-9), onde Kant basicamente remete o leitor para o terceiro argumento (A31/B47) da exposição metafísica. Aqui, porém, Kant acrescenta uma observação muito importante sobre a necessidade do tempo como condição a priori da percepção da mudança

---

daß sie bloß zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z.B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten *a priori* erkennen lassen." (B44).

[44] Em A25 se tratava de contrapor a infinidade da representação do espaço em sua ausência de limites como o *locus* a priori que é condição da determinação de toda magnitude espacial, objetando que o conceito relacional de uma espaço, ao que tudo indica, nada pode determinar em termos de grandeza (sem um critério prévio?) e deveria já pressupor aquela representação: "5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fuße, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen". Em B39-40 Kant apela para a finitude intensional de todo conceito e alega que a infinidade do espaço indica uma representação intuitiva: "Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori* und nicht Begriff".

e fundamento da teoria do movimento (presumivelmente a mecânica clássica) [45]. Passemos agora à versão final da segunda edição.

Sobre a forma e o conteúdo da Estética

O parágrafo primeiro (§1º) da Estética começa por oferecer (em ambas as edições) uma série de definições importantes: "intuição", "sensibilidade", "sensação", "fenômeno", "matéria" e "forma" do fenômeno, etc. Como Kant aqui (A19-20/B33-34) apresenta meras definições, não cabe uma reconstrução exaustiva. Mas é importante mencionar pelo menos as principais noções a serem tratadas: "intuição" (*Anschauung*) é definida como a relação imediata de nosso conhecimento com os objetos, e equivale aqui a conhecimento sensível *imediato*, *representação* imediata de algo *singular* (cf. *Logik [Jäsche]*, AA 09:91); "sensibilidade" (*Sinnlichkeit*), como "receptividade" (*Rezeptivität*), equivale à nossa faculdade de percepção sensorial, a saber, a faculdade de sermos afetados causalmente por "objetos" (...*die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden*...). A "sensação" (*Empfindung*), define-se como o *efeito* (*Wirkung*) dessa ação (ou *afecção*); a "intuição empírica" (*empirische Anschauung), como a representação imediata de um objeto a partir da sensação que provoca; e o "fenômeno" (*Erscheinung*) define precisamente esse "objeto" enquanto *objeto de intuição empírica.* A "matéria" (*Materie*) equivale ao conteúdo na representação do fenômeno, e a "forma" (*Form*), àquilo que ordena o múltiplo dado como conteúdo, na medida em que sempre já é dado *em certas relações* (a saber, relações espácio-temporais) [46].

---

[45] " (…) füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff (…) die Möglichkeit einer Veränderung (…) begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen sein. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniß *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt" (B48-9).

[46] Nesse contexto é que Kant define a *intuição pura* (*reine Anschauung*) como a "forma pura das intuições sensíveis" (*reine Form sinnlicher Anschauungen*) e como "Forma da sensibilidade" (*Form der Sinnlichkeit*). Disso tratei em Bonaccini 2003, pp. 175ss.

A seguir, Kant apresenta sua teoria da *percepção a priori*: uma "ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade" (A21/B35), como diz, ao definir estrategicamente seu objetivo primordial e sua nova problemática[47]. Para tanto, primeiro, separa metodicamente a sensibilidade do entendimento e a considera isoladamente (cf. A21-2/B35-6), afastando da representação sensível tudo que pertence a nossa inteligência, notadamente os "conceitos" que o "entendimento pensa" para identificar e reconhecer os objetos das representações; até não restar mais nada do que a representação empírica (de um objeto) da percepção, a saber, a "intuição empírica" de um "fenômeno" (*Erscheinung*). Depois, Kant abstrai dessa representação empírica tudo que pertence à sensação, até que não reste mais nada (no caso de os empiristas terem razão), ou até que reste alguma coisa (que não será necessariamente uma ideia inata, como poderiam querer certos racionalistas). A tese de Kant que a Estética deve demonstrar, *nesse* estágio da análise, pode ser formulada assim: ao separar a sensibilidade de tudo que é intelectual e empírico *devem restar necessariamente o espaço e o tempo* enquanto "mera forma dos fenômenos" (A22/B36). Kant dá como exemplo a representação de um corpo, dizendo que se dela se abstrair tudo que é conceitual e empírico restarão a *extensão* e a *figura*, que nesse caso sugerem a existência de uma estrutura espacial a priori (A20-1/B35). A partir desse exemplo Kant *postula* o que deve provar depois: que a investigação vai encontrar "duas formas puras de intuição sensível enquanto princípios de conhecimento a priori, a saber, espaço e tempo" (A22/B36).

---

[47] De fato, mesmo conservando alguns elementos já presentes na *Dissertatio*, a análise do conhecimento sensível na Estética muda de foco em relação à *Dissertatio.* Para se ter uma ideia disso, além da própria Dissertação (§§ 3º-13º; 16º-30º), veja-se a *Apresentação* de Leonel Ribeiro dos Santos à sua tradução portuguesa da Dissertação (*Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de L. Ribeiro dos Santos, 2ª. Edição, revista, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, sobretudo pp. 12ss, 15-19). Cf. Falkenstein (1995, pp. 47ss, 52ss), para quem Kant se compromete com uma "two world theory" na Dissertação, mas não na *Crítica*. Chenet, porém, sustenta que a maior diferença entre a *Dissertatio* e a Estética da KrV é a introdução da problemática dos juízos sintéticos a priori (1994, 162ss). Na verdade, ambos os aspectos estão em jogo e não são incompatíveis.

O parágrafo segundo (§2°): a exposição metafísica do conceito de espaço

Portanto, em princípio, já no parágrafo primeiro da Estética sabemos que Kant acredita ter encontrado duas estruturas a priori na faculdade humana de percepção sensorial que operam como condições necessárias da percepção e do conhecimento dos objetos do mundo sensível. É por isso mesmo que Kant, no parágrafo segundo, após definir os conceitos de sentido externo e interno[48], toma diretamente partido na polêmica entre leibnizianos e newtonianos[49]. Após sugerir que o espaço seria aquela propriedade da nossa mente que nos permite representar os objetos fora de nós, ocupando lugares diferentes, bem como sua figura, suas propriedades e relações; e que o tempo seria a forma como ordenamos as representações que experimentamos em nosso estado interno, Kant coloca explicitamente a pergunta pelo

---

[48] No §535 da *Metaphysica* (7ª. Edição, Halle: Hemmerde, 1779, p.188) Baumgarten já usava ambos os termos, mas com outro significado: "Habeo facultatem sentiendi, §534, 216, i.e. *sensum*, *sensus* repraesentat vel statum animae meae, *internus*, vel statum corporis mei, *externus*, §508. Hinc *sensatio* est vel *interna* per sensum internum, (conscientia strictius dicta), vel *externa*, sensu *externo* actuata, §534." (Falkenstein, em seu *Kant´s Intuitionism* (1995, p. 163) me chamou a atenção para essa passagem, mas ele cita o §535 da 3ª. edição de 1757). O importante aqui é que a distinção não é, portanto, uma inovação kantiana, mas de tradição wolfiana. A noção de um sentido *interno*, por sua vez, remonta a Locke, que definia um "sentido interno" como sinônimo de *reflexão*: "This source of ideas every man has wholly in himself; and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense. But as I call the other SENSATION, so I Call this REFLECTION, the ideas it affords being such only as the mind gets by reflecting on its own operations within itself. By reflection then, in the following part of this discourse, I would be understood to mean, that notice which the mind takes of its own operations, and the manner of them, by reason whereof there come to be ideas of these operations in the understanding" [*An Essay concerning Human Understanding* (1690) II, 1]. Note-se, porém, que a distinção entre sentido interno e externo difere da noção corriqueira dos cinco sentidos, que são sempre algo empírico. Kant fala aqui dos dois poderes básicos da percepção: o externo no espaço e o interno no tempo. Cf. *Antropologia*, §15 (AA 08:153).

[49] Sobre isso, veja-se: Leibniz, vol 7, pp. 347-440; Alexander [1956] Reprinted 1998. Sobre isso veja-se, por exemplo: Chenet, 1994, pp. 187ss; Broad, 1981, pp.157-174; Ghins, 1991, pp. 51ss.

estatuto ontológico do espaço e do tempo e confronta a sua hipótese (iv) com várias alternativas concorrentes (i, ii, iii) :

O que são, então, espaço e tempo? São entes reais [(i)]? [Ou] na verdade, são apenas determinações [(ii)], ou mesmo relações das coisas [(iii)], porém tais que lhes conviriam [às coisas] em si [mesmas], mesmo quando não fossem intuídas [?]; ou são predicados tais que inerem unicamente a forma da intuição, e portanto, a predisposição subjetiva da nossa mente [(iv)], sem a qual eles não podem ser atribuídos a coisa alguma [?]. [50]

Como se vê, Kant quer demonstrar que a verdadeira natureza do espaço e do tempo é a de serem *meras estruturas* da nossa percepção (iv); que, portanto, não são coisas em si mesmas, i. é, substâncias (i); nem mesmo suas propriedades (ii); nem propriedades relacionais de quaisquer substâncias (iii). Numa palavra: que não se trata de entidades, coisas em si mesmas; nem de quaisquer propriedades extramentais de coisas em si mesmas (ou melhor: não se trata de nada que tenha existência independente do modo como conhecemos). A primeira alternativa (i), espaço e tempo entendidos como *entes reais* (i. é, substâncias, ainda que imateriais[51]), resume a posição de Newton nos *Principia* (*Definitiones*, *Scholium*); a segunda (ii) (espaço e tempo entendidos como "determinações", i. é, propriedades das coisas), é a variante que Clarke defendera na *Correspondência* com Leibniz (sobretudo na *Terceira Réplica a Leibniz*, §§ 3°-6°). Ambas resumem a posição dos "newtonianos" na discussão (no texto de Kant, por vezes, aparecem como uma única posição). A terceira (iii), que refere espaço e tempo como conceitos referentes a *relações das coisas*, define posição apresentada por Leibniz contra Clarke e Newton (Terceira carta de Leibniz, §§ 4°-6º; Quinta carta de Leibniz, §§ 36ºss) [52] e resume a

---

[50] "Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? " (23/B37-8) A nomenclatura da enumeração (i, ii, iii, iv) é nossa.

[51] Cf. Kant, *KrV* B71; Newton, *Principia Mathematica*, Definitiones, Scholium.

[52] Cf. Leibniz, vol. 7, pp. 363-364, e pp. 398ss, respectivamente. Sobre isso cf. nosso trabalho: Bonaccini 2001, vol. 2, pp. 129-136. Ver também Bonaccini, 2003.

posição dos "leibniz-wolfianos" [53]. Em todos esses casos, segundo Kant, a pressuposição é que espaço e tempo são coisas *em si mesmas* (i), ou propriedades (ii), ou relações de coisas *de coisas em si mesmas* (iii). Portanto, em todos esses casos predicados espácio-temporais definiriam coisas, ou propriedades ou relações de coisas que existiriam e poderiam ser conhecidas tal como seriam *independentemente* das faculdades cognitivas do ser humano. Mas Kant já adiantara nos prefácios e na introdução que com base nessa pressuposição a razão seria levada a contradições[54]; e que não seria possível um conhecimento *a priori* de coisas em si mesmas[55]. Por isso Kant apresenta sua própria alternativa (iv) como uma hipótese, que doravante será demonstrada.

Na sequência, posta a questão e levantada a hipótese, Kant acrescenta na edição B uma breve passagem que define a noção de "exposição metafísica" do conceito de espaço[56]. A ideia é *mostrar* que no caso da noção de espaço se trata de um conceito a priori cujo único conteúdo legítimo é uma intuição pura, uma pura estrutura de percepção: "Por exposição [*Erörterung*] (*expositio*) entendo a representação distinta [*deutlich*] (embora não detalhada) do que pertence a um conceito; exposição *metafísica*, porém, é aquela que contém o que o conceito exibe [*darstellt*] como dado a priori" (B38). O mesmo se aplica ao conceito metafísico de tempo que acompanha a discussão sobre o estatuto do espaço, na medida em que na segunda edição Kant vai antepor o nome de *exposição metafísica* aos argumentos do espaço e do tempo da edição anterior. A "verdadeira" noção proposta por Kant define espaço e tempo como intuições puras e formas de recepção de dados enraizadas no aparato sensorial humano.[57]

---

[53] Sobre a posição de Wolff e sua relação com Leibniz, ver M. Hettche (2008) Sobre a influência de Leibniz sobre Kant: Wilson, 2012.
[54] Veja-se A VII-VIII e compare-se com BXX-XXI e A4/B8.
[55] Ver, por exemplo, BXVI-XVII.
[56] Muitos questionam *por que Kant fala de um conceito, se quer provar que se trata de uma intuição.* A questão é que aqui Kant toma partido numa polêmica já existente acerca do estatuto do espaço e do tempo: há um conceito problemático cujo *estatuto* está em discussão pelo menos desde a publicação da *Correspondência Leibniz-Clarke.* Sobre a polêmica *Leibniz-Clarke,* veja-se: Ezio Vailati, *Leibniz-Clarke. A Study of Their Correspondence*, New York: Oxford University Press, 1997. Sobre a posição de Kant face a Leibniz e Clarke, ver Vaihinger II, pp. 414ss; Chenet 1994, pp. 187ss.
[57] Sobre a ambiguidade dessa noção, veja-se Falkenstein 1995, pp. 73ss.

O restante do parágrafo segundo oferece um conjunto de quatro argumentos (vale lembrar que na primeira edição eram cinco, conforme fora mencionado).[58] Dois visam demonstrar que o *próprio* espaço (*Der Raum*) não é um conceito empírico. O primeiro (1) diz que o espaço não é um conceito empírico abstraído de percepções sensoriais particulares, alegando que para poder referir minhas sensações a algo que ocupe um lugar diverso do meu já tenho de pressupor a representação espacial; o segundo (2), alega que o espaço é *uma representação necessária a priori* porque há uma *prioridade* da representação espacial sobre a representação dos objetos: não posso me representar positivamente nada sem que ocupe espaço (*daß kein Raum sei*), embora possa me representar tranquilamente um espaço vazio de objetos (*daß keine Gegenstände darin angetroffen sein*). Os outros dois argumentos propõem que essa *representação a priori* não poderia ser um conceito discursivo, um conceito universal de relações. Porque, diz o terceiro (3), um conceito discursivo seria composto a partir da generalização das relações entre as coisas; mas se o espaço fosse um conceito dessa natureza seria um *compositum*, uma representação reflexiva *composta a partir de partes*. No caso específico da representação do espaço, contudo, toda parte é pensada necessariamente como uma limitação do espaço total: nesse caso, a representação do todo do espaço tem de preceder a representação de suas partes, e não à inversa, como no caso de representações conceituais, discursivas. Além disso, diz o quarto (4), o espaço não pode ser um conceito porque "é representado como uma magnitude infinita *dada*", mas nenhum conceito pode conter *intensionalmente* um número infinito de partes dadas[59]. Assim, se não

---

[58] Para uma discussão pormenorizada veja-se: Vaihinger, *Kommentar* II, pp. 156-263; Chenet, pp. 63ss., 162ss; Falkenstein, pp.159-252; Bird, pp. 137ss.

[59] Na formulação de Kant, a idéia aparece um pouco mais obscura, descrevendo a representação como se fosse um conceito comum sob o qual haveria uma infinidade de representações *nele* como que *contidas*, o que equivaleria à idéia de que do ponto de vista extensional aplica-se a um número infinito de instâncias, mas não do ponto de vista intensional, porque nenhum conceito pode ser pensado como contendo um número infinito de notas ou marcas: "Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese *unter sich* enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des

pode ser um conceito a priori, então tem que ser necessariamente uma *intuição a priori*. O resultado, como veremos, aplica-se *mutatis mutandis* ao tempo.

A exposição transcendental do conceito de espaço

O parágrafo terceiro (§ 3°) define primeiro o que seria uma *exposição transcendental* e diz que deve satisfazer dois requisitos, primeiro, deve fornecer a "explicação (*Erklärung*) de um conceito como um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori" (B40). Esses "outros" conhecimentos sintéticos a priori são presumivelmente aqueles que a geometria conheceria a partir da intuição do espaço enquanto estrutura basilar de tudo quanto se pode perceber ou imaginar de *externo*[60]. Segundo, deve-se mostrar que esses conhecimentos "só são possíveis sob a pressuposição de um dado modo de explicação desse conceito", a saber, do conceito do espaço como um conceito fundado a priori na intuição pura da espacialidade, ou melhor, cujo conteúdo é a intuição pura do espaço como estrutura receptiva da nossa percepção externa. A sequência defende que o espaço como intuição *pura* (o que já teria sido demonstrado na exposição metafísica) é a base epistêmica da geometria pura enquanto ciência a priori do espaço, i. é, que conhece a priori as propriedades do espaço como seu objeto, e, portanto, sinteticamente.

Raumes ins unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung a priori* und nicht Begriff " (B39-40).

[60] Note-se que diz *outros* conhecimentos sintéticos, i. é, de outros a mais, além *do conhecimento do próprio espaço*. Isso só poder ser porque o conceito ou a posse do conceito de espaço que matemáticos (como Euler), matemáticos metafísicos (como Leibniz) e físicos matemáticos (como Newton) discutem na época supõe uma síntese do múltiplo na intuição a priori que estrutura nossa percepção de tudo que ocupa espaço, ou melhor, implica a construção na intuição pura (se se quer, na imaginação), de acordo com uma regra que unifica o múltiplo a priori na intuição de um espaço geométrico universal como um plano onde posso introduzir limites e representar uma, duas ou três dimensões. Assim, *esse conceito matemático* de espaço parece meramente formal, na medida em que é um conceito matemático cujo *conteúdo é uma intuição pura* ou a *representação a priori da própria estrutura da percepção*, a qual não deve ser identificada ao espaço geométrico (cf. Fichant, M. (1999) "Espaço estético e espaço geométrico em Kant", Analytica 4, no. 2, pp. 11-32). Sobre isso: Chenet 1994, pp. 149ss, 187ss; Falkenstein 1995, pp. 73.

Daí Kant retira a tese de que o espaço, enquanto *intuição pura* (de acordo com a demonstração da exposição metafísica), só pode ser uma *forma* pura de intuição, pois de outro modo não se poderia explicar o conhecimento a priori na geometria. É o chamado “argumento da geometria” (*argument from geometry)*, que provaria a *idealidade* do espaço como *forma* pura da intuição. O argumento é afirmado com todas as letras nas Conclusões (A26/B42ss), mas aqui já se prenuncia como a tese da *formalidade* do espaço enquanto *forma subjetiva de representação* (i. é, *estrutura* da percepção *do sujeito*), por vezes chamada na literatura de “tese da subjetividade”.

O argumento da geometria

O argumento é quase um teorema e pode ser reconstruído mais ou menos na forma de um argumento *pragmático*: a melhor e única maneira de explicar o caráter sintético e a priori dos axiomas e postulados da geometria é aceitando que se trata de uma ciência a priori do espaço, cujo conceito se fundaria na sua intuição a priori[61]. Mas isso, por sua vez, só seria possível se admitíssemos que essa intuição não fosse nada mais do que a *forma pura da nossa intuição espacial*, a saber, a estrutura formal de toda espacialidade em função da estrutura da nossa percepção de tudo que é externo. Assim, Kant põe um problema e oferece três alternativas para sua solução, mostrando que só a terceira pode prestar o serviço de solucioná-lo, a saber, a tese do espaço como uma *forma* de intuição pura:

Problema: Dado que a geometria conhece as propriedades do espaço sinteticamente e a priori, qual deve ser o *estatuto* da representação espacial para que isso seja possível?

Primeira alternativa: é conceitual?

Resposta: Não, dado que de um mero conceito não se podem derivar analiticamente quaisquer proposições *sintéticas* ["sintético",

---

[61] Note-se que a maioria dos comentadores identifica o espaço da geometria com a intuição pura do espaço que a exposição transcendental descreve como forma pura da sensibilidade, exceto Fichant. Mas deve haver uma diferença, porque o espaço da Estética é uma pura *forma de percepção* e não é conceitual por definição, enquanto que o “espaço” que é objeto de geometria é o conceito do espaço como objeto, cujo conteúdo, se não pode ser empírico, deve ser aquela intuição pura a priori que a exposição metafísica demonstra. Veja-se sobre isso Allison, 2004, pp. 112ss.

aqui, refere-se presumivelmente a um predicado do próprio objeto], mas apenas elucidações de caráter analítico [decorrentes da definição, não da intuição do objeto].

Premissa adicional: Os axiomas e postulados da Geometria não são meramente analíticos (isto é, *o conteúdo proposicional* de seus princípios deve derivar de um conhecimento "objetivo" do espaço e de suas propriedades, i. é, não decorrer analiticamente de sua mera definição).

Consequência: A geometria não se deriva analiticamente de qualquer conceito metafísico de espaço [como o das definições de Leibniz, Wolff, e Newton] e, portanto, pressupõe intuição.

Segunda alternativa: é uma intuição empírica?

Resposta: Não, porque todas as proposições geométricas são *apodíticas*, i. é, são necessariamente verdadeiras*;*

Consequência: A geometria deve fundar-se numa intuição que não pode ser dada empiricamente, mas antes "deve encontrar-se em nós a priori, i. é, antes de toda percepção de um objeto" (portanto, *não* pode ser intuição *empírica*, mas pura).

Terceira alternativa: o espaço é uma intuição *pura*?

Resposta: não apenas uma intuição pura, mas a *forma pura de intuir tudo que é externo*, a saber, a *forma* do sentido externo.

Novo problema: Mas, de que modo isso seria possível? Isto é, "como pode residir na mente uma intuição externa, que deve preceder os próprios objetos, e na qual se pode determinar a priori o conceito desses últimos?" (B41). Como pode o espaço ser a forma *subjetiva* de tudo que é *externo?*

Resposta e conclusão: A *única alternativa* de solução do problema é:

> evidentemente, não de outro modo senão na medida em que ela [a intuição externa] tem seu assento meramente no sujeito, enquanto sua predisposição formal (*formale Beschaffenheit*) de ser afetado por objetos para obter a representação imediata dos mesmos, i. é, a intuição.[62]

---

[62] *KrV*, B41.

Portanto, o espaço não é apenas uma intuição pura, mas sobretudo uma *forma pura* (ou estrutura a priori) da nossa percepção[63].

Ora, considerando os passos do argumento a partir da geometria na exposição transcendental, o que pode a princípio notar-se (e esse será um elemento crucial para compreender a posição de Kant) é que a exposição metafísica, se bem-sucedida, é decerto capaz de provar que espaço e tempo são intuições a priori. Não é suficiente nem capaz, porém, para provar por si só que essas intuições são *formas puras* da nossa intuição (a menos que prejulguemos algo que ainda não se demonstrou, a saber, que toda representação a priori é formal; algo que newtonianos e leibnizianos não são forçados a aceitar, pelo menos não até que se prove a tese da *formalidade*). Para isso Kant precisou de passos adicionais que somente aparecem na exposição transcendental[64]. Com efeito, somente após a tese da formalidade (segundo a qual o espaço somente é uma mera forma subjetiva de intuição) ter sido demonstrada com o argumento da geometria, é que Kant pode argumentar em favor da não espácio-temporalidade das coisas em si mesmas (já que espaço e tempo seriam *meras formas subjetivas* de percepção) e da idealidade transcendental do espaço e do tempo (já que só se aplicam aos objetos da percepção na medida em que aparecem aos nossos sentidos, e são ideais no que diz respeito a coisas em geral, consideradas tal como seriam em si mesmas, enquanto *puros objetos*). Isso fica mais claro ao considerar o resultado da exposição transcendental junto com as "Conclusões dos conceitos acima".

[63] Graham Bird, em que pese sua acuradíssima e detalhada análise dos problemas, conceitos e nuances envolvidos nos argumentos da estética, inclusive sua discussão em face da literatura kantiana e analítica, parece desconsiderar completamente este argumento (2006, 137ss, sobretudo 150-164, 186ss), bem como este aspecto central do que se poderia chamar a "psicologia transcendental" kantiana. Ao que tudo indica, isso se deveria a sua relutância em aceitar expressões indicando a *dependência mental* como se a *mente fabricasse a natureza* no sentido do idealismo tradicional ("mind-dependence" como "mind making nature": 2006, 186-7). Diferente dele, por exemplo: Guyer, 1987, pp. 357ss; P. Kitcher 1990, 49ss. A tese e o argumento que que a suporta são tão importantes que Kant os retoma nas Observações (A46ss/B64ss).

[64] Isso não é um ponto pacífico: por exemplo, Paul Guyer acha que não (1987, pp.359ss); Allison discorda de Guyer e sustenta uma posição próxima da nossa (2004, pp. 118ss); P. Kitcher, segue aqui o veredito de P. Guyer (1990, pp. 49-50).

As Conclusões do espaço

Ainda no parágrafo terceiro aparecem pelo menos duas consequências (a, b) ou "conclusões" (*Schlüsse*) importantes extraídas "dos conceitos acima" (A26/B42).

Em primeiro lugar, (a) aparece pela primeira vez o conceito de "coisas em si" (*Dinge an sich*) na formulação da chamada tese da *não espacialidade* das coisas em si mesmas: *o espaço não é uma coisa em si nem uma propriedade qualquer das coisas em si*. Pois, segundo Kant, predicados espaciais, relacionais ou não, são *conhecidos a priori* a partir da mera forma de nossa receptividade: não se referem a coisas em si mesmas, uma vez que *nem propriedades absolutas nem propriedades relativas das coisas em si mesmas poderiam ser conhecidas "a priori"* (B66-67). Note-se que como os resultados das exposições do conceito de espaço se aplicam *mutatis mutandis* também ao caso do tempo, a tese pode ser entendida e formular-se como a tese da *não-espácio-temporalidade das coisas em si*.

Em segundo lugar, (b) aparece pela primeira vez afirmação da tese da *idealidade* transcendental (e da realidade *empírica*) do espaço enquanto forma de todos os fenômenos externos que residiria em nossa mente como estrutura de percepção, razão pela qual conteria e permitiria conhecer *a priori* os "princípios das relações de todos os objetos da intuição antes de toda experiência" (A26/B42). Dessas duas conclusões Kant ainda deriva uma consequência nada trivial (ainda em b), a saber, a tese da *incognoscibilidade das coisas em si mesmas*: visto que somente podemos conhecer objetos espaciais, empiricamente reais, e que predicados espaciais não são nem poderiam ser predicados das coisas em si mesmas, uma vez que decorrem da forma estrutural de nosso aparato de percepção externa (se o espaço é a *forma do sentido externo*), segue-se que *não podemos conhecer coisas em si mesmas*. Isto é, não podemos conhecer de forma alguma as coisas tal como elas seriam em si mesmas, *consideradas em abstração de seus predicados espaciais*[65]. Além disso, Kant acrescenta, como *não devemos confundir as condições formais da nossa percepção* com as condições de possibilidade das *próprias coisas em si mesmas*, segue-se que não podemos conhecer as

[65] Sobre isso Prauss 1989, 16ss, 37ss, 52ss, 62ss, 86ss, 135ss; Allison 1983, 3ss, 25ss, 81ss e 2004, pp.11ss, 20ss, 35ss, 97ss, sobretudo p.128ss. Falkenstein defende uma interpretação bem diferente, para muitos pouco kantiana (1995, pp. 287ss).

coisas senão na medida em que nos *aparecem* como fenômenos atuais ou possíveis na percepção. Portanto, *jamais podemos conhecer coisas em si mesmas*[66].

Na verdade, como se pode verificar, o texto das conclusões é crucial. Nesse corpo de texto que se segue às duas conclusões a) e b) e vai de A27-30/B43-5, Kant define e explicita conceitos extremamente importantes para a empresa da filosofia transcendental: as teses da *não-espacialidade* e *incognoscibilidade* das "coisas em si mesmas"; as teses da *realidade empírica* do espaço como forma dos fenômenos externos e da *idealidade transcendental* do espaço em relação às coisas em si[67]; a tese da inter*subjetividade da representação* espacial como "forma constante" da receptividade externa em face da subjetividade *empírica* das sensações variáveis e contingentes; os conceitos de "fenômeno" (*Erscheinung*) em *sentido empírico* (estados mentais como as percepções subjetivas da "cor" e do "cheiro" de uma rosa, por exemplo) e em *sentido transcendental* ("a rosa" como um objeto espácio-temporal, que existe independente de mim, mas que somente conheço na dependência dos predicados espácio-temporais que necessariamente lhe aplico para poder percebê-la num determinado local e num determinado momento, como certa extensão, figura, duração, etc.); bem como os conceitos correlatos de "coisa em si" (*Ding an sich*) em *sentido empírico* (a saber, a rosa que existe independente de mim como *algo real por si*[68]) e em *sentido transcendental* (a noção *metateórica* da rosa enquanto pensada abstratamente, sem predicados espácio-temporais,

---

[66] KrV A27/B43. Defendi noutro lugar que esse último acréscimo é a resposta metafísica de Kant ao problema de uma suposta "lacuna" argumentativa ou "alternativa negligenciada" (Bonaccini, 2008, pp. 107-120). Sobre essa questão a literatura é imensa, a começar pelo clássico exame do Vaihinger (*Kommentar* II, 290-326), motivo pelo qual cito aqueles mais representativos: Allison 1983, pp. 111-114; Allison 2004, pp. 128-132; Guyer 1987, pp. 333-369; Chenet 1994, pp. 339-373; Falkenstein 1995, pp. 289-309.

[67] Isso significa que o espaço é *real* em relação ao que chamamos objetos empíricos em linguagem de primeira ordem, mas *ideal* em relação àquilo que referimos mediante o conceito de coisa em si no sentido transcendental (como predicado de segunda ordem). Veja-se a nota seguinte sobre o sentido "empírico" e "transcendental" dos conceitos de *fenômeno* e *coisa em si.*

[68] "(...) jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse " (BXX). O sublinhado é nosso.

justamente na medida em que é *incognoscível* para mim) [69]. Algo análogo vai ocorrer com relação ao tempo, a partir do parágrafo quarto.

A exposição metafísica do conceito de tempo

O parágrafo quarto (§ 4°) apresenta a exposição metafísica do conceito de tempo. Na segunda edição Kant retoma os mesmos cinco argumentos anteriores da primeira edição (A).

Os dois primeiros se propõem a demonstrar que o tempo não é um conceito empírico. Primeiro (1), porque não se pode *perceber* a simultaneidade ou a sucessão sem pressupor a representação do tempo; segundo (2), porque se trata de uma representação *necessária a priori* que estaria na base de *todas* as intuições (2). Todavia, Kant não diz ainda por que o tempo estaria na base de "todas as intuições"; o que somente ficará claro um pouco mais adiante nas Conclusões[70]. Mas

---

[69] O que corresponde ao último período da citação anterior: "(...) jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse" (BXX: o sublinhado aqui também é nosso). Nesse sentido, "coisa em si" em sentido *empírico* é um conceito de primeira ordem pelo qual consideramos objetos empiricamente reais enquanto possuiriam existência independente de nossa mente e de nossa percepção. "Coisa em si" no sentido *transcendental* é um meta-conceito ou um predicado de segunda ordem que designa pelo menos dois tipos diferentes de "entidades" abstratas: (i) ora o conceito problemático (como em A27/B43 e em A38/B55) *dessas* mesmas coisas empíricas enquanto sabemos que *não* são *nem* podem ser *conhecidas independentemente das condições formais de nossa percepção*, na medida em que abstraímos os seus predicados espácio-temporais para pensá-las; nesse caso, o conceito de coisa em si do ponto de vista transcendental é o ***correlato*** do conceito de fenômeno em sentido transcendental (que *designa* as coisas em si em sentido empírico *na medida em que somente podem ser conhecidas, i. é, na dependência das condições da nossa percepção*); (ii) ora "coisas em si" que não podemos conhecer (porque não são nem sequer podem ser dadas sob as condições da nossa percepção), mas que podem não obstante ser *pensadas* negativamente segundo as condições da nossa inteligência (categorias) como *nôumena*, em sentido negativo, a saber, como não sendo fenômenos (como, por exemplo, em A254/B310) (Sobre esse último conceito veja-se Bonaccini 2003, pp. 311ss, 320ss).

[70] A razão para tanto somente será oferecida nas Conclusões (A34/B50), no parágrafo sexto. Basicamente, toda representação sensorial, quer de fenômenos externos, quer de fenômenos internos, é submetida à forma do tempo: mesmo as

oferece aqui um argumento análogo ao segundo da exposição metafísica do espaço: em relação aos fenômenos (*Erscheinungen*) não podemos suprimir o próprio tempo, mas podemos pensar o tempo sem os fenômenos. Logo, o tempo seria *dado a priori*, em função da prioridade de sua representação sobre a representação dos fenômenos.

Os outros argumentos, analogamente aos do espaço, querem demonstrar que o tempo não pode ser um conceito (a priori), mas uma *intuição*. Assim, o terceiro (3) alega que essa necessidade a priori defendida no segundo (2) fundamentaria a possibilidade de conhecimentos sintéticos a priori acerca de *relações temporais* que seriam *condições de possibilidade da experiência*[71], o que já evidencia seu aspecto transcendental (como será reconhecido por Kant na exposição transcendental do tempo). O quarto argumento (4) sustenta que o tempo não é um conceito discursivo ou universal de relações entre as coisas, pois os diversos tempos são partes de um *único* tempo subjacente e a representação que só pode ser dada por um único objeto particular é uma intuição [72]. O quinto (5) e último parece combinar aspectos do terceiro e quarto argumentos do espaço na segunda edição

---

representações de fenômenos externos, enquanto *representações*, são *minhas* representações, e por isso estão internamente submetidas à forma do meu sentido interno, i. é, à forma como as percebo ("sucessivamente") no interior da minha consciência.

[71] "Auf diese Nothwendigkeit *a priori* gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt (...). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben (…) " (A24/B47).

[72] Note-se a diferença na formulação em relação ao mesmo argumento na exposição metafísica do espaço. Sobretudo em conexão com o resto da frase: "a proposição, 'tempos diversos não podem ser simultâneos' não pode ser derivada de um conceito universal", i. é, de uma *definição,* "porque é sintética (...). Está imediatamente contida, portanto, na intuição e representação do tempo" (,,Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten", A32/B47). Kant apela aqui para o caráter *intuitivo* da nossa compreensão da distinção entre sucessão e simultaneidade.

(mas curiosamente sem retomar o argumento da impossibilidade de um conceito com uma *intensão* infinita[73]), asseverando que como a "infinidade" do tempo apenas significa que toda porção de tempo somente pode ser determinada mediante a limitação de um tempo único e ilimitado subjacente, essa representação unitária e a priori *precederia* a existência das partes, mas *não resultaria* de uma generalização abstrata a partir das mesmas. Portanto, não poderia ser jamais uma representação composta a partir de conceitos parciais (de parcelas de tempo), mas deveria fundar-se numa intuição imediata de um tempo ilimitado[74].

A exposição transcendental do conceito de tempo

A exposição transcendental do tempo, no parágrafo quinto (§ 5°), conforme foi mencionado, é bastante breve e evidencia a dificuldade de Kant em manter o paralelismo entre a exposição do espaço e do tempo[75]:

---

[73] O qual rezava: "Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; *aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte*. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori* und nicht Begriff" (B39-40) (o destaque não é de Kant).

[74] "Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen" (A31). A edição B apresenta uma pequena variante: "(…)Daher muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (*denn die enthalten nur Theilvorstellungen*), sondern es muß *ihnen* unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen" (B48).

[75] Sobre isso, veja-se Chenet 1994, pp. 219ss, 243ss.

> [aqui] posso me referir ao terceiro argumento, no qual, para ser breve, coloquei o que é propriamente transcendental entre artigos da exposição metafísica. Aqui acrescento, ainda, que o conceito de mudança (*Veränderung*), e com ele o de movimento (como mudança de lugar) apenas é possível através de e na representação temporal.[76]

Assim, a *intuição pura* do tempo seria condição da representação da mudança como alteração e do movimento local como mudança de lugar. Logo, a condição para a percepção do movimento em geral. Pois um conceito de mudança seria contraditório, caso não pressupusesse a intuição de um tempo sucessivo:

> (...) se essa representação não fosse intuição (interna) a priori, nenhum conceito, qualquer que fosse, poderia tornar concebível a possibilidade de uma mudança, ou seja, de uma ligação de predicados opostos por contradição (como, por exemplo, o ser num local e o não-ser da mesma coisa no mesmo local) num mesmo objeto. Somente no tempo podem ser encontradas ambas as determinações contraditórias numa [mesma] coisa, a saber, *sucessivamente* [77].

Nesse sentido, Kant pensa que o conceito de tempo como forma pura de intuição permitiria explicar a possibilidade de conhecimentos sintéticos a priori tal como os expostos pela teoria do movimento da

---

[76] "Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu sein, das, was eigentlich transscendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist" (B48).

[77] "(…) daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d.i. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate (z.B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objecte, begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nach einander*, anzutreffen sein. " (B48-49).

mecânica (já que a intuição do tempo permitiria conceber um conceito não-contraditório de mudança e de movimento): “Assim nosso conceito de tempo esclarece tantos conhecimentos sintéticos a priori quantos a teoria geral do movimento demonstra (*allgemeine Bewegungslehre... darlegt*) ”[78].

Presumivelmente, Kant quer dizer que se o tempo está na base do conceito de movimento como sua condição, *então os conhecimentos a priori expostos na mecânica só poderiam ser explicados com base em sua intuição a priori do tempo*, já que o conceito de mudança contém elementos empíricos; e, portanto, não se pode derivar nenhum conhecimento a priori a partir do mesmo, mas sim a partir da intuição temporal[79]. As conclusões, como no caso da intuição espacial, vão reforçar esse caráter intuitivo e formal que faz do tempo uma condição da percepção.

As conclusões do tempo

No parágrafo sexto (§6°) Kant apresenta as três “Conclusões a partir desses conceitos”, sem qualquer mudança significativa em relação ao texto anterior da edição A (exceto a anteposição da numeração "§6”).

A primeira (a) formula a tese da *atemporalidade* (a saber, da não-espácio-temporalidade) das coisas em si junto à da idealidade do tempo como *forma da intuição*. O tempo, diz, não é uma coisa que subsistisse

[78] " Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniß *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt." (B49).

[79] Note-se que aqui *nada semelhante* ao argumento a partir da geometria está presente: Kant não disse que o tempo é a forma pura de intuição interna, mas que é uma intuição *interna* a priori. Pode-se supor que o caráter de “interioridade” já garantiria sua natureza formal, mas isso não está argumentado com clareza. Na verdade, a impressão é que Kant simplesmente aplica o resultado da exposição transcendental do espaço à exposição transcendental do tempo, tentando encontrar na física clássica que elabora uma teoria geral do movimento e formula suas leis um *analogon* da geometria na exposição do transcendental do espaço. Mas do fato de ser uma representação a priori não se segue necessariamente que o tempo seja uma pura forma de intuição. Outra coisa que chama a atenção é o modo como Kant pensa o conceito de movimento: parece supor a validade da antiga concepção grega que via no movimento algo inconcebivel e absurdo, enquanto passagem do ser ao não-ser e de não-ser ao ser.

em si mesma, em abstração de todos os predicados fenomenais: não é uma *coisa em si* [i]. Pois, nesse caso, o tempo seria algo *real (etwas... wirklich)* que existiria sem objeto real *(ohne wirklichen Gegenstand)*, o que parece absurdo (como no caso da concepção newtoniana do tempo como substância imaterial, receptáculo vazio de todas as coisas temporais). Nem tampouco seria uma propriedade das coisas em si, a saber, uma *determinação* [ii] *ou uma ordem* de relações [iii] *inerente às coisas* mesmas, a qual precedesse os objetos e pudesse ser intuída a priori: se fosse uma propriedade *inerente* aos objetos, relacional ou não, *não poderia de modo algum ser conhecida a priori*. Todavia, considerando o que foi demonstrado na exposição metafísica do tempo, urge afirmar que o tempo pode ser conhecido e intuído a priori. Por isso só resta uma alternativa [iv], das quatro propostas por Kant no início do parágrafo segundo da Estética (A23/B37): o tempo seria na verdade a "condição subjetiva unicamente sob a qual todas as intuições podem ter lugar em nós", a saber, como "forma da intuição interna" (A33/B49) [80]. Essa primeira aparição da ideia de tempo como forma de percepção interna corresponderia aqui *mutatis mutandis* à tese da *formalidade* na exposição transcendental do espaço.

A tese explícita da *idealidade transcendental do tempo* aparece aduzida na segunda conclusão (b): "O tempo não é nada além da forma do sentido interno, i. é, de intuir a nós mesmos e nosso estado interno. Pois o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos; não pertence à figura nem à posição, etc. (...)"; não é uma determinação espacial, mas apenas "determina a relação das representações em nosso estado interno" [81]. É porque a intuição interna não oferece qualquer

[80] "Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und *a priori* durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin *a priori* vorgestellt werden" (A32-33/B49).

[81] A conclusão b) inteira reza: "Die Zeit ist nichts anders als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder

figura que a representamos mediante relações espaciais e *analogias* (A33/B50)[82]. Kant ainda assevera que isso é prova de que a representação temporal é intuitiva, porque pode ser expressa em termos de uma intuição externa, talvez supondo alguma relação essencial entre o espaço e o tempo enquanto formas de intuição[83].

Por fim, aparece uma terceira conclusão (c) (A34-36/B50-53), bastante extensa, na qual Kant apresenta primeiro a chamada tese do primado do tempo sobre o espaço, a qual terá um papel preponderante na Analítica, sobretudo na formulação e solução do problema do Esquematismo dos conceitos puros do entendimento (A137/B176ss). A

---

zu einer Gestalt, oder Lage etc.; dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit außer dem einigen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen" (A33/B49-50).

[82] Note-se o que pareceria ser uma alusão às *Analogias da experiência*, que nos permitem representar as relações objetivas dos fenômenos como relações de permanência, sucessão e simultaneidade no tempo. Mas há uma diferença: no caso do exemplo matemático de representar o tempo mediante uma linha indefinidamente estendida no espaço, inversamente, usamos analogias espaciais para representar relações temporais. No caso das Analogias, que são juízos contendo os esquemas da relação, usamos constitutivamente analogias temporais para representar relações objetivas entre objetos e eventos espaciais. A alusão explícita aparecerá na verdade em B67-68.

[83] Mas isso parece supor que tudo que pode ser expresso por uma intuição externa é de caráter intuitivo, não diz por quê. Não fica claro por que uma representação que pode ser expressa em termos de uma intuição externa deve ser intuitiva, já que em princípio podemos pensar comparativamente representações conceituais de objetos externos que poderiam ser expressas em termos não meramente conceituais: se tudo que pode ser expresso por conceitos não precisa ser conceitual, por que tudo que pode ser intuitivo precisaria ser intuitivo? Dado o paralelismo, em que pese sua distinção como representações discursivas ou singulares, mediatas ou imediatas, se conceitos podem ser expressos mediante intuições, o que pode ser expresso por uma intuição externa não seria necessariamente intuitivo: o fato de o tempo ser expresso por analogia mediante uma intuição externa não implicaria necessariamente que fosse uma intuição.

tese diz que o tempo “é a condição formal a priori de todos os fenômenos” (A34/B50); não apenas dos internos, mas *também dos externos*. Pois, se bem que o espaço seja “a pura forma de toda intuição externa” e a condição a priori da percepção de todos os fenômenos "externos", não se pode dizer por isso que o tempo seja *apenas* condição a priori da percepção de todos os fenômenos "internos": pois *todas* as nossas representações, quer externas, quer internas; quer expressando meros estados subjetivos de consciência, quer expressando representações de objetos externos realmente existentes, são sem exceção subordinadas à forma do tempo como condição formal da nossa intuição interna:

> (...) dado que todas as representações, quer tenham por objeto coisas externas, quer não, como determinações do ânimo pertencem em si mesmas ao estado interno, e dado que esse estado interno subordina-se à condição formal da intuição interna, portanto, ao tempo, segue-se que o tempo é uma condição a priori de todo fenômenos em geral; aliás, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma), e justamente por isso, [é] também mediatamente [a condição] dos fenômenos externos. (...) todos os fenômenos em geral, i. é, todos os objetos dos sentidos, são no tempo e estão necessariamente em relações temporais[84].

[84] “Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung *a priori* bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört: so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Wenn ich *a priori* sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes *a priori* bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d.i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit” (A34/B51).

Numa palavra: considerando que só temos acesso ao mundo em nossa experiência e que nossa experiência é uma experiência de objetos a partir das representações que obtemos dos mesmos na medida em que eles nos afetam, pode-se dizer que em princípio *toda* nossa experiência é experiência de *nossas representações* e está submetida à *forma* de todas as representações, que é a da sucessão temporal.[85] Na medida em que podemos tê-las como *nossas* representações, assim, são submetidas à forma da intuição interna, pois em alguma medida todas são nossos estados *subjetivos*.

Nesse sentido, as representações espaciais têm de ser aqui concebidas como uma possível subclasse das temporais: sendo minhas representações, todas são ordenadas no tempo à medida que vão sendo apreendidas sucessivamente como estados de minha consciência. Algumas são espácio-temporais, como as representações da mesa e desse computador no qual escrevo, outras parecem não ter uma contraparte espacial, como é o caso de outros estados meramente subjetivos que minha imaginação compõe ou meu sentimento experimenta. Mas ainda que nem todas sejam espaciais, *todas* já são sempre no tempo. É justamente por ocasião dessa tese acerca do primado do tempo que Kant, na sequência, formula mais explicitamente a tese da *idealidade transcendental* (e da realidade empírica) do tempo:

> Se abstrairmos de nosso modo de intuir internamente a nós mesmos (...) e, por conseguinte, tomamos os objetos tal como eles

---

[85] Note-se que, a julgar pelo argumento das Analogias (A176/B218ss) toda apreensão subjetiva é sempre *sucessiva*, e que não se requer *em princípio* nenhum conceito para apreender o que é dado como uma série subjetiva de representações sucessivas, mas sim requer conceitos de inerência e subsistência para pensar duração, de relação de dependência causal entre estados inerentes a algo que subsiste para distinguir uma sucessão meramente subjetiva de estados mentais da sucessão objetiva de eventos, e de comunidade ou interação causal entre subsistências para poder pensar a simultaneidade de dois ou mais objetos no espaço. A forma da consciência de si empírica ou sentido interno nada mais é do que a ordem sucessiva em que meus estados são automaticamente ordenados na apreensão. Entretanto, a Dedução Transcendental defendia que mesmo a apreensão precisa de certas regras de síntese para ser sucessiva, e a síntese, de regras de unidade ou conceitos puros do entendimento (Cf. A99ss/B139ss). Em todo caso, não é esse o lugar para resolver a questão, que envolve a articulação entre a Estética e a Analítica.

> possam ser em si mesmos, o tempo não é nada. Só possui validade objetiva em vista dos fenômenos, porque esses já são coisas que admitimos como *objetos de nossos sentidos*. Mas o tempo não é mais objetivo, se se abstrai da sensibilidade de nossa intuição, por conseguinte, daquele modo de representação que nos é peculiar, e se fala de *coisas em geral* (*Dinge überhaupt*). O tempo é, portanto, simplesmente uma condição subjetiva de nossa intuição (humana) (...) na medida em que somos afetados por objetos, e em si não é nada fora do sujeito. [86]

O que concretamente significa: primeiro, que os objetos de nossos sentidos que são dados como *reais* (i. é, os "fenômenos"), quer interna, quer externamente, existem *no tempo* (que então é "empiricamente real"); segundo, que o tempo é *transcendentalmente ideal* com relação às coisas em si mesmas. Com efeito, não pode ser considerado como a forma das coisas que *não podem ser dadas* aos sentidos: porque *não sendo fenômenos* não se submetem necessariamente à forma de nossa sensibilidade e, portanto, tampouco à de nossa intuição interna. Os predicados temporais não podem ser aplicados a todas as "coisas em geral", i. é, os objetos *pensados sub specie aeternitatis* como “coisas em si mesmas” (a saber, *em abstração do modo como as percebo e recebo* em minha consciência). Pois nesse caso o tempo não é nada: é *transcendentalmente ideal.*

Essa tese é reafirmada de modo explícito em A 36/B52, onde Kant contesta a alternativa contrária da suposta realidade transcendental ou absoluta do tempo:

---

[86] “Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unsrer Sinne annehmen; aber sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unsrer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (…) sofern wir von Gegenständen afficirt werden) und an sich, außer dem Subjecte, nichts.” (A34/B51).

> Nossas afirmações, portanto, ensinam a *realidade empírica* do tempo, i. é, a validade objetiva em vista de todos os objetos que porventura possam ser dados aos nossos sentidos (...). Em contrapartida, contestamos toda pretensão à realidade absoluta do tempo (...), propriedades que convêm às coisas em si jamais nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisso consiste, por conseguinte, a *idealidade transcendental* do tempo, segundo a qual quando se abstrai das condições subjetivas da intuição sensível, ele não é nada, e não pode ser atribuído aos objetos em si mesmos (sem sua relação a nossa intuição), nem como subsistente nem como inerente[87].

Assim, o tempo não é uma coisa em si nem uma determinação oriunda das próprias coisas, mas tão-somente a *forma* como as percebemos (e aqui, como outras vezes, Kant sugere uma equiparação entre a *estrutura* que organiza os dados e o simples *modo de recepção* dos mesmos). Dado que todos os objetos dos sentidos recaem sob sua forma, na medida em que suas percepções são acolhidas de modo sucessivo, a realidade empírica do tempo redunda na realidade temporal dos fenômenos; que somente não é considerada transcendental ou absoluta porque a temporalidade dos objetos depende antes de nossa mente que da forma das coisas em geral. O parágrafo seguinte aprofunda essa ideia a partir da análise de uma objeção muito conhecida.

---

[87] "Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d.i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann." (A35-36/B52).

A explicação do parágrafo sétimo (§ 7°)

O parágrafo sétimo não apresenta acréscimos importantes em relação à edição A, com a exceção da própria numeração. No texto, como outrora, Kant se encarregava de responder a uma objeção oriunda de "homens perspicazes" (e provavelmente resume as objeções de Lambert, Mendelssohn e Sulzer à tese da idealidade do tempo na *Dissertatio*[88]). A saber, se a tese da idealidade do tempo não implicaria negar que o tempo fosse real, o que seria falso, já que mudanças são reais (pelo menos ninguém pode negar que meus pensamentos mudam), e ocorrem no tempo; o qual, portanto, é real. A resposta de Kant, que não posso discutir aqui em todas suas implicações, consiste em dizer mais ou menos que o tempo pode ser considerado real [leia-se: "empiricamente real"] enquanto *forma real* da intuição interna e,

---

[88] Há uma carta de Lambert que parece conter exatamente a objeção do parágrafo sétimo: se mudanças são reais e só são possíveis no tempo, urge admitir que o tempo é real, e não pode ser *ideal* (Chenet 1994, 238 acha que a objeção é de Lambert; ao que tudo indica, com razão). Veja-se a carta de Lambert a Kant de 13 de outubro de 1770: "Alle Veränderungen sind an die Zeit gebunden und lassen sich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen *real* so ist die Zeit *real*, was sie auch immer sein mag. Ist die Zeit nicht *real* so ist auch keine Veränderung *real*. Es däucht mich aber doch, daß auch selbst ein *Ideal*iste wenigstens in seinen Vorstellungen Veränderungen, wie Anfangen und Aufhören derselben zugeben muß, das wirklich vorgeht und *exist*irt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht *real*es angesehen werden." (AA 10:107). (Vaihinger crê que a carta de Lambert a Kant é do início de dezembro de 1770: *Kommentar* II, p. 400). Compare-se com a carta de Mendelssohn a Kant de 25 de dezembro de 1770: "Daß die Zeit etwas blos Subjectives sein sollte, kann ich mich aus mehrern Gründen nicht bereden. Die Succession ist doch wenigstens eine nothwendige Bedingung der Vorstellungen endlicher Geister. Nun sind die endlichen Geister nicht nur Subjecte, sondern auch Objecte der Vorstellungen, so wohl Gottes, als ihrer Mitgeister. Mithin ist die Folge auf einander, auch als etwas objectives anzusehen (…). Da wir (übrigens in den vorstellenden Wesen und ihren Veränderungen eine Folge zugeben müssen, warum nicht auch in dem sinnlichen Objecte, Muster und Vorbild der Vorstellungen, in der Welt?" (AA 10: 115). Ver ainda Sulzer a Kant, 8 de dembro de 1770 (10:112). Cf. a observação de P. Guyer & A. Wood a essa passagem na sua tradução e edição da *KrV* (*Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 721-722). Sobre a recepção da Estética, veja-se sobretudo Chenet 1994, pp. 165ss.

portanto, que a tese da idealidade não seria falsa, nem o tempo irreal[89]. Aliás, é por ocasião de uma reflexão sobre as causas “dogmáticas” dessa objeção que Kant opõe a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo ao chamado “realismo transcendental” (que ergue a pretensão de conhecer o espaço e o tempo como coisas em si mesmas, ou como propriedades ou relações de coisas em si mesmas); e distingue novamente o uso transcendental do empírico dos conceitos de *fenômeno* e *coisa em si* (numa das passagens mais citadas para corroborar a teoria dos dois aspectos) [90].

---

[89] Na verdade, refere Kant, a causa da objeção residiria na aceitação da tese (de origem “cartesiana”) de que não se poderia provar a realidade absoluta do espaço e do tempo, mas sim a da minha existência como substancia pensante, e seus estados mentais como meus acidentes; pois supostamente teríamos acesso claro e imediato a nós mesmos e a nossos estados (sobre isso, veja-se a passagem na nota seguinte). Faz parte essencial da tese de Kant, porém, a ideia de que não temos acesso imediato a nós mesmos a não ser como sujeitos que permanecem numericamente idênticos na consciência temporal de nossos estados mentais (Cf. Dedução B, § 16, B132ss; §§24-25, B152-159): aliás, a tese defendida na Refutação do Idealismo na segunda edição (B274ss) sugere que minha consciência de mesu estados é mediada pela percepção direta de fenômenos espaciais. No contexto do parágrafo sétimo, entretanto, Kant argumenta contra o uso ambíguo do termo “real” (*wirklich, real*): “Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transscendentale bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußere Erscheinungen sammt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung (…) Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung” (A36-7/B53-4). Tratei disso noutro lugar (Bonaccini, 2003).

[90] A premissa cartesiana dos adversários de Kant fica clara na primeira metade da passagem citada na nota anterior: pressupõem um acesso imediato a nossas estados mentais, mas mediato no que diz respeito aos supostos objetos externos. A posição de Kant será reforçada na Refutação do Idealismo da segunda edição (B274ss; BXXXIX-XLI). A segunda parte da passagem, notadamente aquela

Na sequência, Kant aproveita a oportunidade para criticar o realismo transcendental dos newtonianos ("investigadores matemáticos da natureza") e dos leibnizianos ("teóricos metafísicos da natureza"). *Grosso modo*, contra os primeiros argumenta que ao defenderem a realidade absoluta do espaço e do tempo se veem obrigados a pressupor dois *não-entes (Undinge) eternos e infinitos que subsistem por si, e que existem mesmo quando nada mais existe*, como meros receptáculos vazios de coisas[91]. Contra os segundos Kant alega que, por

---

abaixo sublinhada, e a que destaca a famosa *teoria dos dois aspectos*: "Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist ihrer Meinung nach unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt (…)" (A38/B54-5) (o sublinhado é nosso). Sobre a teoria dos dois aspectos veja-se Allison 1983, pp. 8ss, 25ss; 2004, pp. 3ss; Prauss 1989, pp. 44ss, 62ss.

[91] "Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn entschließen sie sich zum ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne daß doch etwas Wirkliches ist) nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte, Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander): so müssen sie den mathematischen Lehren *a priori* in Ansehung wirklicher Dinge (z.E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit bestreiten, indem diese *a posteriori* gar nicht stattfindet, und die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der

considerarem espaço e tempo como representações confusas, abstraídas da experiência das relações de sucessão e simultaneidade entre os fenômenos, portanto, como meras *criaturas da imaginação*, deveriam abrir mão da certeza apodítica das matemáticas em relação a coisas espácio-temporais (*in Ansehung wirklicher Dinge*). Os primeiros evitariam esse problema, mas acabariam por estender o alcance dos conhecimentos matemáticos a objetos que se encontram além da experiência. Os segundos ganhariam em relação aos primeiros, no sentido de que não estenderiam os predicados espácio-temporais ao campo do entendimento puro; mas, em contrapartida, pecariam por não poder prestar contas do conhecimento matemático a priori nem de sua aplicação aos fenômenos. A vantagem pragmática da teoria da idealidade transcendental seria então dupla: evitaria as dificuldades de ambos os partidos anteriores[92].

Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restrictionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht stattfinden kann"(A39-40/B56-7). Sobre isso veja-se Chenet 1994, pp. 187ss; Janiak, 2009. Veja-se também a passage em B70-71, onde Kant critica o realismo transcendental, referindo-se aos absurdos em que incorrem seus partidários por considerarem espaço e tempo como duas coisas infinitas que não são nem substâncias nem atributos, mas existem como condição necessária da existência de todas as outras coisas. Provavelmente Kant tenha em mente a *Correspondência* de Leibniz com Clarke, a saber, a objeção de Leibniz à concepção newtoniana do espaço como substância, no parágrafo 3º da Terceira carta [*Die Philosophischen Schriften*, vol. 7, pp. 363], e a resposta de Clarke no parágrafo 3º da Terceira réplica a Leibniz, que recua ao ponto de considerá-los como uma sorte de propriedades, ou *consequências* das onipresença e eternidade infinitas de Deus [*Die Philosophischen Schriften*, vol. 7, pp. 368].

[92] "Die ersteren gewinnen so viel, daß sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältniß auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse *a priori* (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anschauung *a priori* fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen

No fim, Kant reafirma a vantagem de sua Estética, assinalando que como ciência *a priori* da sensibilidade não pode conter mais do que dois *elementa,* a saber, espaço e tempo: todos os outros conceitos sensíveis contêm ou pressupõem predicados empíricos. Numa palavra: uma teoria da percepção a priori só pode conter os elementos que são as únicas condições sensíveis de toda percepção singular. Mesmo o conceito de movimento tem de ficar de fora (em que pese o que porventura a exposição transcendental do tempo pudesse incitar a pensar, ao relacionar tempo e movimento), pois "pressupõe a percepção de algo móvel" na experiência, portanto, algo empírico (A41/B58) [93]. Por isso a Estética não conta o conceito de movimento entre seus elementos, *porque o próprio tempo não muda*, *mas sim algo no tempo*, o qual pressupõe a *experiência* da existência de algo que muda sucessivamente no tempo[94].

As observações gerais da Estética no parágrafo oitavo

No parágrafo oitavo (§ 8°), como que a guisa de conclusão, Kant apresenta quatro observações extremamente importantes para destacar o Idealismo transcendental do contexto e mostrar suas vantagens e sua originalidade

---

Formen der Sinnlichkeit ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen"(A40-41/B57-8). Cf. com *Dissertatio,* §§ 14-15 (AA 02:399ss, 402ss). Ver também a R. 4673 (especialmente AA 17:639-641), R. 5327 e R. 5329 (AA 18: 153, contra Leibniz). Sobre o contexto da passagem acima citada e a posição antileibniziana de Kant, veja-se Chenet 1994, pp. 191ss.

[93] Kant ainda justifica a afirmação alegando que no espaço considerado em si mesmo (a saber, como uma forma de intuição pura, e não como *coisa* em si), nada há que seja móvel. Todo movimento e toda variação ocorrem na experiência e somente nela podem ser constatados: "Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum" (A41/B58).

[94] "Eben so kann die transscendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data *a priori* zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert"(A41/B58).

A natureza do Idealismo transcendental:

A primeira (I) concerne a um esclarecimento da posição de Kant no que diz respeito à "natureza fundamental do conhecimento sensível" (*Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis*) e consiste na afirmação assertórica da tese do idealismo transcendental, dessa vez generalizada para dizer respeito não apenas ao espaço e ao tempo, mas à totalidade do conhecimento sensível dos objetos da experiência. Kant afirma que

> por conseguinte, quisemos dizer que toda nossa intuição nada é senão a representação do (*von*) fenômeno: que as coisas que intuímos não são em si mesmas aquilo pelo qual (*das..., wofür*) as intuímos, nem suas relações são constituídas em si mesmas tal como nos aparecem, e que se suprimíssemos nosso sujeito, ou tão somente a constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo o espaço e o tempo desapareceriam (...) [95].

---

[95] "Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können" (A42/B59). Na passagem sublinhada divirjo de vários tradutores: Caimi traduz "no son, en sí mismas, tales como las intuimos" (México, FCE, 1988, ed. Bilíngüe, p. 88); Guyer & Wood traduzem algo análogo: "are not in themselves what we intuit them to be" (Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 185); Rohden & Moosburger (Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1983, p. 49) traduzem "não são em si mesmas tal qual as intuímos", como Caimi; e igual na versão portuguesa de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão: "não são em si mesmas tal como as intuímos" (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 5ª.ed, 2001, p. 103). Kant parece dizer *mais* do que os tradutores lhe atribuem: que *aquilo* [a saber, a forma da intuição] *pelo qual* nós intuímos as coisas não é uma propriedade intrínseca

Kant resume sua posição sobre a "natureza fundamental do conhecimento sensível" dizendo que este nada tem a ver com coisas ou propriedades de coisas em si mesmas; que nosso conhecimento sensível dos objetos é meramente fenomenal, porquanto condicionado pelas estruturas a priori da nossa percepção (que *não podem* ser imputadas às próprias coisas em si mesmas). De tal modo que se abstrairmos dessas condições subjetivas da nossa sensibilidade, isto é, das condições formais e *intersubjetivas* da percepção humana, nada poderemos conhecer. Sempre permanecerá totalmente desconhecido para nós o que sejam ou possam ser os objetos neles mesmos: *se suprimíssemos nosso sujeito humano, ou a constituição subjetiva dos sentidos, então toda a constituição e todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e mesmo o espaço e o tempo desapareceriam*.

Esse caráter "intersubjetivo" (por assim dizer, já que concerne a todo sujeito racional finito) das formas do espaço e do tempo, que faz parte da "objetividade" dos objetos da percepção, já estava de algum modo insinuado no início da Estética, quando Kant alegava que "pelo menos para nós seres humanos" (*für uns Menschen wenigstens*) a intuição supõe a afecção dos objetos: para *nós*, que somente somos capazes de intuição *sensível*, é preciso que o múltiplo seja dado alhures a partir de "objetos" que têm existência "independente" (já que nossa intuição é passiva e nosso intelecto não produz seu objeto). Aqui, porém, essa alegação é complementada: "Nós conhecemos apenas nosso modo de perceber os objetos, que nos é peculiar, e não convém necessariamente a todo ente, mas sim a todo ser humano (...). Espaço e tempo são suas puras formas, sensação em geral a matéria" (A42/B60). Assim, a sensação como efeito da afecção do "objeto dado” [96], opera como a "matéria", e a ordenação espácio-temporal (ou temporal) como sua "forma". O que conhecemos dos objetos da experiência que nos afetam é apenas sua representação em termos de uma matéria qualquer, sempre variável, sempre dada *a posteriori*, e por isso contingente, e de uma forma necessariamente *dada a priori*. Isso é válido para todos os homens, como a forma espácio-temporal, que a priori ordena uma matéria na representação. O elemento subjetivo, no sentido do que não

---

delas, algo que se deprende das teses da formalidade e da não espácio-temporalidade das coisas em si.

[96] Afinal, é nisso que consiste o *ser-dado*: em afetar os sentidos, em *aparecer* para nós como "fenômeno" espácio-temporal (ou meramente temporal, no caso de estados meramente ubjetivos com sentimentos e alucinações).

vale para todos, é a maneira ímpar, quase "privada", como a "matéria" é apreendida por todos e cada um como conteúdo variável e passageiro nos diferentes contextos empíricos:

> (...) entre os fenômenos distinguimos aquilo que é essencialmente inerente à intuição dos mesmos e vale para todo sentido humano em geral (*für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt*) daquilo que convém ao mesmo apenas de modo contingente (...) que apenas é válido em relação a uma posição ou organização peculiar desse ou daquele sentido.[97]

Assim, a textura, a cor, fragrância da rosa podem ser percebidas de diversos modos por diferentes pessoas, e por vezes pela mesma pessoa em momentos diversos (como diversos estados mentais subjetivos, que corresponderiam como instâncias ao conceito de fenômeno em sentido empírico). Mas todos nós percebemos a rosa como algo "que representa o objeto em si mesmo" (A45/B62) no espaço e no tempo, no sentido de um objeto reconhecido como realmente existente para todos por igual (que seria uma instância do conceito de coisa em si em sentido empírico). Mas chamamos essa mesma rosa de *fenômeno*, em "sentido transcendental", a fim de não confundir seu conhecimento empírico (mediado pelas nossas formas constantes e universais de intuição) com o conhecimento da coisa em si mesma e suas propriedades intrínsecas. Feitas as distinções, compreende-se que não podemos conhecer as coisas em si mesmas em sentido transcendental, e que a tese da incognoscibilidade nada mais faz senão interditar a confusão entre o uso empírico e transcendental dos conceitos.

De modo que essas formas intuitivas são necessariamente ligadas a nossa sensibilidade, enquanto que as sensações são sempre apenas contingentes. Mas, justamente: como ambas na experiência marcham juntas, umas dependendo de fatores subjetivos e contingentes, as outras sendo necessariamente ligadas à estrutura da nossa percepção, de nada adianta tentar conduzir a nossa intuição empírica a um máximo grau de distinção e clareza para conhecer o que as coisas seriam em si mesmas. A maior quantidade de distinção e clareza não nos levará a conhecer coisas em si mesmas, diz Kant, em franca crítica à escola Leibniz-

[97] *KrV*, A45/B62.

wolfiana, no que diz respeito à diferenciação entre representações sensíveis e intelectuais em função de sua clareza e distinção, bem como em relação à distinção entre sensibilidade e intelecto.

Contra a concepção da distinção lógica entre representações sensíveis e intelectuais:

Os wolfianos acreditavam, como Leibniz, que como a sensibilidade nos oferece representações confusas, é preciso refletir sobre elas, e analisá-las, até chegar gradualmente a representações claras e distintas. O ponto de Kant é que essa distinção é meramente *lógica* e não nos conduz ao conhecimento das coisas em si: "A distinção (...) é meramente lógica e não concerne o conteúdo"[98]. É falso, portanto, afirmar que nossa sensibilidade é uma representação confusa das coisas em si mesmas: "A representação de um *corpo* na intuição não contém absolutamente nada que possa convir a um objeto em si mesmo, mas simplesmente o fenômeno de algo e o modo como somos afetados por isso (*dadurch*)"[99]. Podemos analisar uma representação o quanto quisermos: sua análise nada acrescentará ao conhecimento nem nos recompensará com o conhecimento da coisa em si mesma, por mais clara e distinta que possa ser a representação resultante[100]. Quando se distingue as representações em sensíveis e intelectuais, não se trata de uma distinção gradual, quantitativa, mas de salientar uma diferença de natureza qualitativa. A filosofia de escola Leibniz-wolfiana errou ao

---

[98] "Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt" (A43/B61).

[99] "Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden (…)" (A44/B61).

[100] " (…) diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden" (A44/B61).

considerar que a diferença entre conhecimentos intelectuais e sensíveis fosse meramente lógica. Trata-se antes de uma distinção transcendental[101] que diz respeito à origem das representações nas fontes a priori da sensibilidade (espaço e tempo) ou do entendimento (categorias): não conhecemos coisas em si mesmas de maneira confusa pela sensibilidade, porquanto não as conhecemos absolutamente. De modo que não basta ao intelecto refletir sobre elas e analisá-las para conhecê-las clara e distintamente[102].

---

[101] "Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt (A44/B61-62).

[102] Interessante verificar no exemplo do "arco-iris" como Kant diferencia claramente a distinção meramente *empírica* entre as sensações e a coisa empírica, que podria ser entendida como uma releitura da distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias (assim Vaihinger, *Kommentar* II, pp. 461ss), da distinção *transcendental* propiamente dita, a saber, entre os conceitos da *coisa em si incognoscível* e do *fenômeno cognoscível*: "Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den

A Estética não é uma hipótese:

Uma segunda observação importante é feita por Kant antes de passar à segunda seção (II) do §8º: a Estética, como ciência, não pode ser considerada como uma mera hipótese, mas deve tomar-se como um *organon.* Com efeito, dela se depreende um critério negativo de verdade: toda proposição que se refere a objetos em geral ou a coisas que não podem ser dadas na experiência não pode ser tomada como verdadeira. Ela oferece uma certeza sobre o que é conhecimento sensível, a priori e empírico, e sobre o que não pode sê-lo[103]. Trata-se de uma *ciência*.

A seguir, Kant remete ao parágrafo terceiro da exposição transcendental do conceito de espaço, a saber, ao argumento da geometria. Kant sugere que suponhamos que espaço e tempo são "objetivos em si mesmos" (*an sich selbst objektiv*), quer dizer, que o realismo transcendental é verdadeiro. Nesse caso não poderemos explicar de que modo temos conhecimentos sintéticos a priori na geometria, a saber, conhecimentos que são absolutamente evidentes e necessariamente verdadeiros acerca do espaço e dos das propriedades espaciais dos objetos que o ocupam. O mesmo vale para o tempo: todos os conhecimentos sintéticos a priori que dele podem ser derivados (se se

---

letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objecte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modificationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Object aber bleibt uns unbekannt"(A45-6/B62-3) (o sublinhado é nosso). Note-se que, a rigor, a distinção meramente empírica entre as sensações e a coisa empírica corresponderia à distinção entre os conceitos de fenômeno e coisa em si em seu uso empírico.

[103] Cf. A46/B64: "Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Ästhetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll".

aceita que é a forma de nossa intuição interna) tornam-se inexplicáveis na hipótese contrária dos realistas[104].

De modo que nem as proposições da mecânica, nem as da aritmética, nem as da geometria podem ser derivadas de meras definições nominais (ou "conceitos a priori", como Kant diz), pois nesse caso tornar-se-ia impossível explicar sua aplicação aos objetos empíricos *externos*; nem tampouco podem derivar de conceitos empíricos, porque então jamais poderiam conter qualquer caráter necessário e universal. Se o geômetra não se apoiasse numa intuição pura, e se essa última não constituísse a forma de nossa intuição, argumenta Kant, jamais poderia obter proposições sintéticas a priori que fossem também válidas dos objetos da experiência[105]. Por conseguinte, é indubitavelmente certo que espaço e tempo sejam *condições necessárias de toda a experiência* e ao mesmo tempo condições *meramente subjetivas de toda nossa intuição*, em relação à qual todos os objetos são por isso meros fenômenos, cuja *forma* podemos conhecer a priori; não são coisas em si mesmas, das quais nada podemos saber[106].

A Idealidade das relações:

A segunda seção (II) é um acréscimo da segunda edição e começa com uma observação importante que mostra como Kant combina uma posição *mutatis mutandis* próxima da tese de Newton e a tese relacional de Leibniz, mas num contexto crítico, dependente da concepção da idealidade (do espaço, do tempo e dos fenômenos) e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas:

---

[104] Veja-se A46/B64ss.

[105] Para Vaihinger isso levanta o problema da relação entre matemática pura e matemática aplicada. Cf. Vaihinger II, pp. 467ss. Sobre isso, veja-se: Friedman, 1985; Shabel, 2006.

[106] "Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles *a priori* sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag." (A48-9/B66). Cf. Vaihinger II, pp, 466ss.

> Para confirmação desta teoria da idealidade (...) de todos os objetos dos sentidos, enquanto simples fenômenos pode servir principalmente a observação de que tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição (...) não contém nada senão simples relações; relações de lugares numa intuição (extensão), relações de mudança de lugar (movimento), e leis pelas quais esta mudança é determinada (forças motrizes) (...) Ora, mediante meras relações não se conhece uma coisa em si (...) mediante o sentido externo nada nos é dado senão meras representações de relações, (...) e este [sentido externo] só pode conter em sua representação a relação de um objeto com o sujeito, e não o interior do objeto em si. Igualmente ocorre com a intuição interna (...).[107.]

Várias coisas devem ser consideradas a partir dessa passagem: primeiro, é preciso *lembrar* que o aspecto “absoluto” do espaço e do tempo na teoria de Newton está preservado em Kant, já que espaço e tempo continuam a ser considerados a priori como independentes (no segundo artigo da exposição metafísica de ambos) e infinitos (no quarto artigo da exposição metafísica do espaço, e no quinto da do tempo) em relação aos objetos, ainda que *idealmente*, e não mais como substâncias absolutamente reais ou propriedades de coisas em si: o espaço e o tempo são absolutos enquanto condições de todos os fenômenos. Segundo,

---

[107] "Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne als bloßer Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserem Erkenntniß zur Anschauung gehört (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objecte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt." (A48-9/B66-7). Cf. Vaihinger II, pp, 477ss.

contra Leibniz, o texto mostra que espaço e tempo não exprimem relações *das coisas em si*, mas *mesmo assim contêm* a priori tão somente *relações* de espacialidade e temporalidade: de permanência ou posição, de coexistência simultânea e de sucessão, bem como de sua mutua relação em termos da mudança de local através do tempo e de variação temporal dos fenômenos espaciais. A representação dos fenômenos contém *meras relações*, tanto dos fenômenos externos quanto dos fenômenos do sentido interno.

Kant surpreende o leitor ao dizer que mesmo a intuição interna contém *apenas relações*: a matéria do sentido interno é oriunda do externo e pressupõe a afecção dos fenômenos externos, mas o tempo, a forma de nossa intuição interna que opera como condição de recepção e da ordem que damos àquele material, também contém *meras relações*[108]. A saber: ainda que relações temporais suponham uma sorte

[108] Aqui sim parece haver uma clara alusão às Analogias da experiência: "(...) daß alles, was in unserem Erkenntniß zur Anschauung gehört (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte) (...) Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objecte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders sein kann als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach" (B66-68). Todavia, as Analogias supõem a aplicação em juízos dos esquemas das categorias de relação, envolvendo, portanto, elementos cognitivos conceituais e intelectuais que só serão tratados na Analítica. À luz do que Kant afirma na Dedução (nas duas notas, em B155 e em

de *afecção interna*, em contraponto com a afecção “externa” descrita no início da Estética (A19/B33), essa “auto-afecção” não parece entregar qualquer conteúdo próprio.

Sentido interno e auto-afecção

É por ocasião desse último aspecto que Kant apresenta aqui um elemento fundamental de sua teoria da autoconsciência e do autoconhecimento, que somente será analisada e discutida tarde, na Analítica e na Dialética (nos parágrafos 24º-25º da Dedução B, e no capítulo dos Paralogismos da psicologia racional), mas que vale a pena esclarecer aqui sucintamente, pelo menos até o ponto aonde Kant chega à Estética. É que aqui aparece pela primeira vez a concepção kantiana da *auto-afecção* no sentido interno como condição da representação do material recebido do sentido externo. Mais explicitamente: a primeira explicação do modo como meu intelecto precisa afetar minha sensibilidade para ter *representações* de si próprio e seu estado, as quais são apreendidas internamente de acordo com a ordem sucessiva imposta pela forma do meu sentido interno, portanto, pela forma temporal da minha intuição sensível interna.

B160-161), entretanto, fica claro tanto que o movimento no espaço supõe elementos que não são apenas a priori intuitivos, mas envolvem o conceito de movimento, que possui traços de empiria, e elementos conceituais que na Estética, diz Kant, foram *metodologicamente abstraídos* (B161nota), como quando se trata do “movimento como *descrição* de um espaço" por "um ato puro da síntese sucessiva do múltiplo da intuição externa em geral mediante a imaginação produtiva” (B155nota). Considerando, além disso, a teoria da *auto-afecção*, que aqui aparece pela primeira vez (e será retomada depois nos parágrafos 24º-25º da Dedução B, e no capítulo dos Paralogismos), e envolve explicitamente o modo como meu intelecto precisa afetar minha sensibilidade para ter *representações* que são apreendidas internamente de acordo com a ordem sucessiva, portanto, pela forma temporal da minha intuição sensível interna, a alusão às Analogias deixa de ser um problema (no sentido de implicar elementos estranhos à Estética). O que se tem de considerar como conteúdo a priori relacional das representações puras do espaço e do tempo, contudo, pareceria ser apenas a noção inspirada em Leibniz de um espaço lógico de todas as posições e relações possíveis, que podemos pensar em termos de sucessão e simultaneidade em face da posição espácio-temporal. Só que aqui as relações não são abstraídas da experiência.

Não se trata apenas de dizer que as representações oriundas do sentido externo constituem "a única matéria" (den *eigentlichen Stoff*) com que ocupamos a nossa mente, o que já não seria pouco, mas sobretudo que a forma do sentido interno, a saber, a formal temporal de nossa intuição interna,

> o próprio tempo no qual colocamos essas representações, que precede na experiência a consciência das mesmas e funda enquanto condição formal o modo como as colocamos na mente, já contém relações de sucessão, de simultaneidade e daquilo que é simultâneo com o sucessivo (o permanente).[109]

Isso significa que toda consciência pressupõe a forma da relação temporal que organiza todos os fenômenos como condição da apreensão do dado em toda experiência externa ou interna. Portanto, não há como ter acesso introspectivo ou auto-reflexivo a nossa própria *autoconsciência* que não seja já sempre condicionado pelo tempo. Por isso o restante da seção é dedicado a explicar preliminarmente que não podemos ter consciência de nós mesmos como de uma *coisa em si*, independentemente das condições de nossa própria auto-apreensão no tempo; pois somente temos um acesso aos fenômenos internos, e a *nossa consciência desses* nossos estados mentais. Não conhecemos nossa subjetividade senão tal como nos aparece no tempo, já que não temos conhecimento imediato de caráter intelectual, capaz de produzir o objeto no ato de pensá-lo[110].

---

[109] "(...) die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen)" (B67). O sublinhado é nosso. Como somos nós que *colocamos* o material recebido no tempo, é quase irresistível a velha sugestão fichteana, aparentemente acolhida por Heidegger e outros, segundo a qual a autoatividade espontânea da mente geraria o próprio tempo como forma de toda apreensão das representações no sentido interno (mas Kant não chega a dizer tanto, em que pese Tiefrunk sugeri-lo numa carta a Kant de 1797: AA 12: 212).

[110] Kant reconhece a dificuldade (na Dedução a chama de "paradoxo"), a saber *como um sujeito pode intuir a si mesmo internamente*, mas alega que essa

> Tudo que é representado mediante um sentido é nessa medida sempre um fenômeno, e um sentido interno, portanto, ou bem não teria de modo algum de ser concedido, ou então o sujeito que é objeto do mesmo poderia ser representado por esse sentido apenas como fenômeno, não como seria julgado por si mesmo se sua intuição fosse pura espontaneidade (*bloße Selbstthätigkeit*), i. é, intelectual.[111]

Não está claro aqui se o sentido interno me dá a conhecimento de mim como fenômeno, i. é, como *objeto* mesmo do sentido interno, do mesmo modo que o sentido externo me dá o conhecimento sensível de fenômenos espácio-temporais, ou se, bem antes, apenas me oferece um conhecimento direto de minhas representações sucessivas internas, algo análogo ao que Hume via como o teatro das percepções na teoria do feixe[112]. O fato, em todo caso, é que a *Apercepção* (também esse termo

---

dificuldade deve ser encarada por toda teoria ("Hiebei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein" (B68). Sobre isso ver Caimi, 2002, pp. 85-106. Em B156 e B157nota Kant chega a comparer a afecção externa com a interna e a dar o fenômeno da *atenção* como um exemplo de auto-afeccção, ou afecção interna.

[111] "Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit, d.i. intellectuell, wäre." (B68). Cf. B152ss, que parece afirmar algo mais, a saber, que temos intuição de nós mesmos como objeto ou fenômenos.

[112] Aqui me refiro ao *Tratado*, I IV, 6. No que diz respeito ao problema da impossibilidade de um autoconhecimento ou não, uma das velhas controvérsias na literatura é a de saber se há conhecimento do Eu ou Si-mesmo (Selbst) como objeto do sentido interno, como um fenômeno interno, ou se não se trata apenas da mera consciência sucessiva de meus estados mentais. Como mencionei, a segunda parte do parágrafo 24º da Dedução B (B152ss, sobretudo a última frase do parágrafo em B156) parece afirmar algo mais forte do que a mera percepção de meus estados internos, cujo material teria origem no sentido externo: a saber, o conhecimento de mim mesmo como *fenômeno* (no sentido transcendental, i. é, como objeto de auto-conhecimento fenomenal); quer dizer, não apenas no sentido da consciência dos meus *fenômenos internos* (em sentido empírico: como estados subjetivos de consciência). O parágrafo 25º (B157-159), pareceria

aparece aqui pela primeira vez em B68) é uma representação simples que não fornece nenhum múltiplo; que é *intelectual*[113]. Por isso, diz Kant, nos homens, seres finitos, é preciso que um múltiplo seja dado previamente à *percepção interna*: a sensibilidade define a passividade da recepção do múltiplo enquanto não é nem pode ser produzido pelo próprio intelecto. O sujeito, para ter consciência de si mesmo (não conhecimento, ao que parece), deve receber o múltiplo e representá-lo no tempo, numa apreensão sucessiva[114], afetando-se a si mesmo para poder pensar o conteúdo de sua representação através de sucessivas percepções que pode sintetizar e reunir sob um conceito de objeto, segundo a lição da Dedução[115]. Se, portanto, possui alguma intuição de si mesmo, essa diz respeito à forma temporal que suas representações internas, como representações de Si-mesmo (?) ou dos objetos; como uma espécie de representação de segunda ordem referente à forma de sua consciência empírica. A dificuldade consiste em explicar como a mente *vê* a si própria quando se volta sobre sua própria atividade de ver; e o que Kant parece dizer que ela vê é não apenas o fluxo humeano de suas representações, mas também a *forma* sucessiva que a mente impõe a seus estados no simples ato de pô-los diante de Si como suas *representações*. Pelo menos é o que sugere a última passagem que encerra a seção:

---

reforçar isso em B158, a pesar de distinguir claramente a autoconsciência do autoconhecimento. Tratei disso num outro lugar, mas creio que não de modo inteiramente satisfatório (Bonaccini 2003, pp. 293ss). De resto, qualquer decisão nesse sentido acabará por repercutir no modo como se interpreta a teoria dos paralogismos e as diferenças que apresenta na passagem da edição A para a B. Cf. Klemme, 1996, pp. 214ss, 285ss, 375ss; Caimi, 2002, pp. 85-106).

[113] "Das Bewußtsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich (…)" (B68). Cf. B132, B157. Ver também *Anthropologie* (AA 7:132-134; 161); *Fortschritte*, AA 20: 270.

[114] Cf. A98-9: "Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind, sie mögen *a priori* oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein: so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen". Cf. B132ss.

[115] Pelo menos como é inicialmente a presentada em A99ss e em B131ss.

> Se a capacidade de tornar-se consciente de si deve inquirir[116] (apreender) o que reside na mente, tem que afetá-la, e somente desse modo pode produzir uma intuição de si mesma, cuja forma, porém, que já reside na mente a priori como fundamento, determina na representação do tempo o modo como o múltiplo é conjugado na mente, dado que então [aquela capacidade] intui a si mesma não como se representaria de modo imediatamente espontâneo, mas conforme o modo como é afetada em seu interior (*von innen*), consequentemente [tal] como aparece, não como é [em si mesma].[117]

Isso põe um problema: se os "objetos" extra-mentais afetam meus sentidos para que eu tenha representações de fenômenos, a mente parece que tem de afetar a si mesma, o entendimento deve afetar a sensibilidade mediante a síntese transcendental da imaginação. O paralelismo é que gera a ideia de uma representação empírica, de primeira ordem, *do sujeito* consciente. Mas o texto, até aqui, não permite chegar a tanto: apenas nos alerta para a consciência de segunda ordem de que toda representação empírica que experimento como minha representação já deve estar sempre submetida à forma do tempo. No contexto da Estética, não se pode resolver esse problema, por conta do método. Kant deve aguardar até o âmago da Analítica para resolver esse problema, e mesmo lá permanece um problema, que deve ser investigado à luz de outros textos[118]. Mas nós aqui já extrapolamos nosso escopo de há muito.

---

[116] Grimm (1854, p. 756) indica o significado do uso de "aufsuchen" pelas formas latinas *investigare, inquirere* .

[117] "Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist." (B68-69)

[118] Inclusive, à luz da teoria já mencionada dos Paralogismos. Sobre isso ver sobretudo Klemme (1996) e Ameriks, 2000)

Fenômeno ou ilusão?

A terceira seção (III) apresenta uma questão que é recorrente nos críticos da época e persegue a teoria de Kant desde a resenha de Feder e Garve até hoje[119]: dizer que não conhecemos as coisas em si, mas apenas os fenômenos (*Erscheinungen*), não torna tudo uma ilusão (*Schein*)? O desenvolvimento dessa resposta se dá ao longo de toda a Crítica, e será particularmente esmiuçado mediante a distinção dos diferentes tipos de ilusão e a caracterização precisa da ilusão *transcendental* na Introdução à Dialética (A293/B350ss). No contexto da Estética, o problema é apresentado pela primeira vez.

A questão é posta e resolvida em termos do Idealismo transcendental caracterizado como uma teoria que não opõe uma realidade última às aparências, mas sim o realismo empírico ao realismo transcendental daqueles que creem que a metafísica pode conhecer objetos puros a priori.

> Se eu digo que a intuição representa no espaço e no tempo tanto os objetos externos como também a auto-intuição (*Selbstanschauung*) da mente, tal como ambos afetam nossos sentidos, i. é, como aparecem, isso não quer dizer que esses objetos sejam uma mera *ilusão*. Pois no fenômeno os objetos, e mesmo as constituições (*Beschaffenheiten*) que lhes atribuímos, sempre são considerados como algo realmente dado; [ocorre] apenas que, na medida em que essa constituição depende apenas do modo de intuição do sujeito em relação ao objeto dado, distingue-se esse objeto como *fenômeno* dele mesmo enquanto *objeto em si*. Assim, não digo que os corpos *parecem* (*scheinen*) simplesmente estar fora de mim, ou que minha alma apenas *parece (scheint)* ser dada em minha autoconsciência, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, como condição de sua existência conforme a qual me represento (*gemäss ich beide setze*) ambos [os corpos e minha alma], reside em meu modo de

[119] Na interpretação tradicional, que encontra apoio na menção de Berkeley pelo próprio Kant, bem como nos autores que o acusam de *berkeleianismo*, Kant teria transformado tudo em ilusões. Cf. Vaihinger II, pp. 488ss, esp. 492-505.

> intuir e não nesses objetos em si. Seria minha própria culpa se eu tornasse uma mera ilusão aquilo que devia contar como fenômeno”. [120]

O ponto central da passagem, para resumir ao máximo, é que não devo confundir o fenômeno com a *ilusão*, ou aparência de algo inexistente: na verdade, na pressuposição de algo que é dado como real e existente (o que denominamos uma coisa em si do ponto de vista empírico, ou de primeira ordem), tomamos seu conceito e fazemos uma distinção crítica de segunda ordem para não confundir o conhecimento empírico mediado pelas nossas formas de percepção sensorial (espaço e tempo) com o conhecimento da “coisa em si” no sentido transcendental, a saber, tal como seria conhecida imediatamente por um intelecto diferente do nosso, que captasse intuitivamente a essência das coisas, sem a limitação da forma espacial e temporal. Portanto, para não confundir nosso modo de conhecer com aquilo que as coisas seriam em si mesmas, ao considerar que nesse caso não estariam submetidas às limitações de nossas faculdades cognitivas. Numa palavra, como o conceito de fenômeno em sentido transcendental (i. é, do ponto de vista da reflexão de segunda ordem da Crítica), é parasitário do conceito da coisa em si em sentido empírico (ou em linguagem de primeira ordem), que designa as coisas da percepção que existem independentemente de nós no espaço, não pode ser confundido com o conceito de ilusão, que designa justamente o contrário: *algo que parece, mas pode não ser o que parece*, ou *que parece ser e não é*.

---

[120] “Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d.i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher als Bedingung ihres Daseins gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte” (B69).

Isso posto, Kant volta a acusação (e o ônus) para o adversário: atribuir realidade objetiva absoluta aos objetos da experiência é que seria uma ilusão, a qual é afastada quando se assume o que Kant chama aqui de “Princípio da idealidade de todas as nossas intuições” (B70), a saber, a tese da Idealismo transcendental. Com efeito, uma das consequências da ilusão é ter de considerar espaço e tempo como coisa em si ou propriedades intrínsecas das coisas em si mesmas (como defendem representantes da alternativa negligenciada[121]), o que levaria a uma série de *absurdos*, como por exemplo aquele dos newtonianos, que se veem obrigados a admitir

> duas coisas infinitas, que não são substâncias, nem tampouco algo realmente inerente às substâncias, e contudo têm de ser existentes, e mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, e devem permanecer mesmo quando todas as coisas existentes são suprimidas.[122]

Esse último aspecto prepara a última seção IV do parágrafo 8º, onde Kant vai defender que o realismo transcendental levanta um problema metafísico-teológico[123].

---

[121] Tratei disso em 2003 e 2008.

[122] “Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirende Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte; ja es müßte sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden, eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lasse” (B70-71).

[123] Sobre isso P. Guyer tem uma interpretação interessante (1987, pp. 350ss). Cf. Vaihinger II, pp. 505ss.

Realismo transcendental, idealismo transcendental e teologia

Kant começa a seção IV dizendo que na teologia natural se toma o cuidado de não imputar predicados temporais a Deus, posto que não se trate de um objeto de intuição. Com efeito, como tudo que está no espaço e no tempo é *limitado*, supõe-se bem que Deus não pode ser dessa natureza; não pode ser restringido por qualquer limite no espaço e no tempo. Entretanto, isso parece ser incompatível com a posição daqueles teólogos que (como Clarke?) [124] supõem que espaço e tempo seriam "formas das coisas em si mesmas" (B71): tomados como "condições a priori da existência das coisas, que permaneceriam mesmo quando as próprias coisas fossem suprimidas", espaço e tempo acabam por tornar-se "condições de toda a existência em geral", portanto, também *condições de Deus* (!?). Pois, diz Kant, "como condições de toda a existência em geral, também teriam que ser condições da existência de Deus" (B71). A única saída para não tornar o espaço e tempo condições da existência de Deus, limitando onipotência e a onipresença divinas, poder-se-ia dizer, é não considerá-los como "formas objetivas de todas as coisas", mas apenas como

> (...) formas subjetivas de nossa intuição, tanto externa como interna, que por isso chama-se sensível, porque não é originária, i. é, [porque] não é tal que mediante ela mesma seja dada a existência do objeto, (a qual (...) apenas pode convir a ente originário), mas depende da existência do objeto; portanto, apenas é possível quando a faculdade representativa do sujeito é afetada pelo objeto (...) porque ela é derivada (*intuitus derivativus*), não originária (*intuitus originarius*), portanto não é intuição intelectual (...). [125]

---

[124] Cf. a terceira carta de Leibniz a Clarke, § 3 e a quarta réplica de Clarke a Leibniz, §9ss (*Die Philosophischen Schriften*, vol. 7, pp. 363 e 383ss, respectivamente).

[125] "Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen //B72// aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d.i. eine solche, ist, durch die selbst das Dasein des

Isso significa que a tese do idealismo transcendental não apenas corrige um erro epistêmico, mas também metafísico e teológico, pois tanto nos impede de tomar nosso modo de conhecer como se fosse a última palavra em todo conhecimento, como nos salva de imputar ao ente originário limitações que somente cabem a nós como seres finitos.

No fim, Kant oferece outro comentário curioso para o leitor moderno, mas se apressa em dizer que não faz parte da teoria apresentada na Estética, e deve ser lido apenas como um comentário elucidativo, ou uma explicação adicional. É que nosso modo de intuir, por mor da universalidade da intuição enquanto forma constante da receptividade, não pode ser restringidp à particularidade da natureza humana. Kant diz que na verdade isso não é necessário: que podemos conjecturar que todo ser racional finito, mesmo que não humano, poderia ter a mesma restrição da sensibilidade; mesmo que não tenhamos conhecimento de nenhuma outra espécie racional e finita como a nossa. O importante é que nem por ter em princípio um alcance além da humanidade a forma espácio-temporal da sensibilidade deixaria de ser limitada e finita. Sempre seria finita e limitada, por ser dependente dos objetos que lhe são dados (em oposição ao ente originário, do qual nada sabemos, mas podemos presumir que não sofreria tal limitação) [126]. Com essa observação derradeira encerra-se o parágrafo oitavo.

Objects der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist. (...) weil sie abgeleitet (*intuitus derivativus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellectuelle Anschauung ist (...) (B72).

[126] "Es ist auch nicht nöthig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (*intuitus derivativus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellectuelle Anschauung ist als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß"

Conclusão da Estética

No fim, a edição B encerra a Estética com uma conclusão que conecta seu resultado com a questão central da possibilidade dos juízos sintéticos a priori (a qual, nessa segunda edição, aparece como a *questão fundamental* da filosofia transcendental).

Na Introdução (A7-8, e depois em B11-12) Kant explicara que certas proposições eram necessariamente verdadeiras a priori (a priori "válidas", diz Kant), mas sintéticas, expressando um conteúdo objetivo que em muito ultrapassava os predicados contidos em sua definição (no conceito do sujeito). Isso exigia explicar de onde derivava seu conteúdo, se este não podia advir da experiência. A questão era posta em termos de: "como são possíveis proposições sintéticas a priori? Na verdade, a solução dessa questão envolve não apenas a Estética, mas também toda a Analítica, e a compreensão de ambas em sua articulação. Mas Kant oferece aqui o que poderia ser o primeiro passo da resposta: o conteúdo *que ultrapassa o conceito* do sujeito dessas proposições funda-se nas intuições puras do espaço e do tempo que encontramos a priori em nossa própria sensibilidade e podemos por isso descobrir a priori[127]. Com isso culmina a Estética transcendental, que oferece o primeiro passo para a solução completa do problema da metafísica.

Breve balanço dos ganhos e das perdas

Se fôssemos fazer um breve balanço da argumentação kantiana, poderíamos dizer que o núcleo central de sua concepção é a combinação das teses do idealismo transcendental, do realismo empírico e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas: do idealismo do espaço, do tempo e dos predicados espácio-temporais que aplicamos a priori a todas as coisas que podem ser objeto de percepção, no sentido de não

---

[127] "Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?, nämlich reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile *a priori* über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, *a priori* entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können" (B73).

serem nem coisas em si nem predicados intrínsecos de coisas em si mesmas, que nos são incognoscíveis. Portanto, no sentido de serem meros predicados de *fenômenos* empiricamente reais, mas conhecidos de acordo com as condições ou estruturas formais da nossa percepção sensorial. A questão mais importante para a filosofia transcendental, é como chegar a elas e como justificá-las.

Como vimos, Kant parte da realidade empírica dada, que todos, o senso comum, os empiristas, os wolfianos, etc., aceitam em princípio, e propõe dar mais um passo em direção a uma reflexão ulterior que estabelece uma série de predicados de segunda ordem. A partir de uma série de conceitos, como base numa releitura da distinção entre matéria e forma, Kant propõe-se a mostrar que mesmo nosso conhecimento empírico pressupõe certas estruturas formais e intersubjetivas de cognição que são a priori válidas em toda e qualquer experiência para seres racionais finitos. No caso do espaço e do tempo, Kant parece ter sucesso em mostrar que toda experiência, que toda percepção e que toda observação já supõem sempre o espaço e o tempo como estruturas de percepção e condições formais da representação de todos os objetos da experiência.

Assim, a ideia central da Crítica como uma meta-teoria que estabelece e justifica as nossas estruturas cognitivas, e proscreve qualquer conhecimento de coisas independente dessas estruturas, é decerto muito tentadora. Sobremaneira na Estética, onde Kant estabelece uma teoria da percepção que propõe a espacialidade e a temporalidade como as condições formais da existência dos objetos enquanto aparecem ou podem aparecer, e nos inibe da pretensão de confundir os predicados fenomenais das coisas com suas propriedades intrínsecas.

Através de uma longa argumentação, Kant apresenta e formula uma série de teses e argumentos: partindo dos argumentos que demonstram a tese da aprioridade do espaço, e em seguida estabelece um argumento em favor da tese da singularidade do espaço como intuição pura a priori. Feito isso, com base na sua interpretação do conhecimento geométrico, Kant argumenta em favor da tese da formalidade do espaço como condição (inter-)subjetiva da percepção. O argumento da geometria, por sua vez, mostra que o único modo de explicar o caráter verdadeiro a priori das proposições fundamentais da geometria, bem como o fato de serem aplicáveis a todos os objetos da percepção, seria admitindo que a intuição a priori do espaço, demonstrada na exposição metafísica, é na verdade uma *forma pura de intuição, a forma pura do nosso sentido externo.* Seguem-se daí a tese da não-espacialidade das coisas em si, da idealidade transcendental do

espaço em relação a essas últimas, e por fim, a célebre tese crítica da *incognoscibilidade* das coisas em si mesmas. Inclusive, a própria interdição de alternativas como a do realismo transcendental (que estaria na base de objeções como as de Pistorius, Lambert, Trendelenburg, e mais recentemente Falkenstein).

Algo mais ou menos análogo ocorre por ocasião da tese da idealidade do tempo, com algumas peculiaridades que acima foram mencionadas. Em termos gerais, porém, Kant parte dos argumentos para provar a aprioridade do tempo, e daí em diante tenta justificar para singularidade, a formalidade, a não-temporalidade das coisas em si, a idealidade transcendental do tempo e de todos fenômenos temporais, e por fim a incognoscibilidade das coisa em si mesmas (i. é, fora do tempo e do espaço, pensadas como entidades ou *objetos puros*).

Argumentei noutro lugar que a demonstração de Kant fracassa[128], considerando que supõe o sucesso da tese da aprioridade do espaço e do tempo, que não pareceria ter sido bem justificada em face das alternativas de newtonianos e leibnizianos. Kant, aparentemente, não teria bons argumentos para provar os primeiros dois artigos da exposição metafísica do espaço e do tempo, o que comprometeria a sua argumentação, no sentido da relatividade das consequências que daí pretende extrair. Basicamente: não poderia extrair nem a tese da formalidade, nem a da não-espácio-temporalidade, nem a da idealidade transcendental, nem muito menos a tese da incognoscibilidade das coisas em si. Penso que não é esse o lugar para retomar essas e outras objeções: tentei oferecer apenas um comentário preliminar. Há também outros problemas levantados pela literatura, alguns dos quais foram mencionados; e outros que não mencionei, mas o leitor pode adivinhar.

Como o leitor atento terá percebido, minha leitura da Estética mudou em muitos aspectos em relação a meus trabalhos anteriores. Por isso, cabe aqui dizer com sinceridade é que hoje penso diferente.

Mesmo concordando com análises anteriores, onde mostrei que Kant não argumentos suficientes para provar tudo que pretende, penso que não obstante isso suas teses podem ser defendidas como

---

[128] Aqui me refiro a Bonaccini 2003, mas sobretudo a outro trabalho que foi publicado em diferentes idiomas e lugares. Uma primeira versão foi publicada em inglês nas Atas do Congresso Internacional Kant em Berlim (Bonaccini, 2001). A segunda apareceu posteriormente, ainda que com data anterior, e poucas modificações: “Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo”(Bonaccini 2000).

sustentáveis. Acho que aqui poderíamos dizer que Kant pode não ter argumentos suficientes para excluir todas as alternativas contrárias e possíveis, mas ainda assim suas teses podem ser atrativas e ter um conteúdo explicativo e uma coerência capaz de torna-las defensáveis para um leitor moderno e racional com uma pitada de boa vontade. Afinal um argumento pode ocasionalmente levar a uma conclusão verdadeira por meio de premissas inadequadas.

Referências bilbiográficas

ALCOFORADO, P. Roteiro para o estudo do *Órganon*. In: *Educação e Filosofia* (Uberlândia), 7/13 (1993), pp. 9-31.

ALEXANDER, H. G. (Ed.) *The Leibniz-Clarke Correspondence. Together with extracts from Newton's Principia and Optiks*. Edited with introduction and notes by H. G. Alexander. Manchester/New York: Manchester University Press [1956] Reprinted 1998.

ALLISON, H. *Kant´s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.* Revised and enlarged edition, New Haven/London: Yale University Press, 2004.

AMERIKS, K. *Kant´s Theory of Mind.* Oxford: Oxford University Press, New Edition, 2000.

BIRD, G. *The Revolutionary Kant.* La Salle: Open Court, 2006.

BONACCINI, J. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003

______.A Short Account of the Problem of the Apriority of Space and Time. In: *Akten des IX. Internationalen Kant Kongresses*, Berlin, W. de Gruyter, 2001, vol. 2, pp. 129-136.

______ Anotações sobre a Metafísica Dohna. In: *Philosophica*, Lisboa, n. 30 (2007), pp. 225-243.

______.Kant, Allison and Guyer on the Neglected Alternative Charge. In: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X.*

Internationalen Kant Kongresses, Berlin: W. de Gruyter, 2008, vol. I, pp. 107-120.

_____. Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo. In: *Studia Kantiana, v*.2, n.1 (2000), p.7-17.

BROAD, C. D. Leibniz Last Controversy with the Newtonians. In: WOOLHOUSE, R. S. (Ed.). Leibniz: *Metaphysics and Philosophy of Science.* New York: Oxford University Press, 1981, pp.157-174.

CAIMI, M. About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic. In: *Studi kantiani* IX, 1996, pp. 27-46.

_____. *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxiène édition de la Critique de la raison pure*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

_____. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Kants Transzendentaler Deduktion. In: Dietmar H. Heidemann (Ed.) *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Köln: Frommann-holzboog, 2002, pp. 85-106

CHENET, F. X. *L'assise de l'ontologie critique: L'Esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.

FALKENSTEIN, L *Kant's Intuitionism, A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press: Toronto, 1995.

FRIEDMAN, M.“Kant's Theory of Geometry. In: *Philosophical Review* 94/4 (1985), pp. 455-506.

GHINS, M. *A inércia e o espaço absoluto; de Newton a Einstein*. Tradução de C. Gambini e L. Henrique de Araújo Dutra, Campinas: Unicamp, 1991.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutches Wörtebuch*, Leipzig: Hirzel, 1854, vol. I.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987

_____. *Kant.* London: Routledge, 2006.

HACKING, I. What is Logic. *In*: *Jornal of Philosophy* 86. 1979.

HANNA, R. *Kant, Science and Human Nature.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

HETTCHE, M. Christian Wolff In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wolff-christian/.

JANIAK. Kant's Views on Space and Time. In:*The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/kant-spacetime/.

KITCHER, P. *Kant´s Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

KLEMME, H. *Kants Philosophie des Subjekts.* Hamburg: Meiner, 1996.

LANDIM FILHO, R. Descartes: ‘idealista empírico e realista transcendental’?, *In: Síntese-Nova Fase*, v. 23, n.74 (1993), pp. 313-343.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz.* Hrsg. von C. I. Gebhardt, Berlin: Weidmann, Vol 7. pp. 347-440.

LOPARIC, Z. *A Semântica Transcendental de Kant.* Campinas, Brazil: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.

PARSONS, C. The Transcendental Aesthetic. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 62-100.

PATON, H. J., *Kant´s metaphysic of experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft.* London: N. York, Allen & Unwin, 1936, 2vol,

PORTELA, L. C. Y. *Por que a Crítica da razão pura é uma Metafísica? Ensaio de uma defesa*. João Pessoa: UFPB, Dissertação de Mestrado, 2001.

POZZO, R. Kant on Five Intellectual Virtues. In: R. Pozzo (ed.) *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 39, Catholic University of America Press, 2004, pp. 173-192.

PRAUSS, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier, (1989) [1973] .

REINHOLD, C. L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Prag u. Jena: C. Widtmann & J.M. Mauke, 1789

RIBEIRO DOS SANTOS, L. *A Razão Sensível, Estudos Kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994.

RODRÍGUES DA CRUZ, I. *Estudo dos argumentos kantianos sobre a natureza do espaço e do tempo* (TFC: Monografia de Bacharelado em Filosofia), Natal: UFRN, 2002

SHABEL, L. The Transcendental Aesthetic. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant´s Critique of pure Reason.* Cambridge: Cambridge University Press. 2010. 93-117

_____. Kant´s Philosophy of Mathematics. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 94-128.SCHÖNRICH, G.*Kategorien und transzendentale Argumentation: Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1981.

STRAWSON. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant´s Critique of Pure Reason.* London: Methuen & Co, 1966.

TONELLI, G. Der historische Ursprung der Kantischen Termini ‚Analytik' und ‚Dialektik' . In: Rothaker, E. (hrsg.) *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Hg. im Auftrage der Kommission für Philosophie der

Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Vol. 7. Bonn: Bouvier, 1962, p. 120-139;

_____. *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic* (Ed. by David H. Chandler), Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Olms: Hildesheim, 1994.

VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* [I, 1881; II, 1892], hrsg. von R. Schmidt, Scientia: AAlen, 1970 (Neudruck der 2. Aufl. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft).

WILSON, C. Leibniz's Influence on Kant In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta(ed.), forthcoming URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/kant-leibniz/.

A UNIDADE DA INTUIÇÃO E A UNIDADE DA SÍNTESE

Paulo Roberto Licht dos Santos
Universidade Federal de São Carlos[1]

1. A posição do problema

A Estética Transcendental, em seu parágrafo de abertura, contrasta intuição e pensar segundo o modo como se relacionam com os objetos. A intuição refere-se *imediatamente* a objetos ao passo que a referência do pensamento é invariavelmente mediada pela intuição: "(...) todo o pensamento visa à intuição como meio".[2] Essa distinção funda-se na heterogeneidade radical da *origem* dessas representações: "A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados pelos objetos denomina-se *sensibilidade*. Assim, por meio da sensibilidade nos são dados objetos, e só ela nos proporciona intuições; pelo entendimento, porém, os objetos são pensados, e dele originam-se conceitos".[3] Com todas as letras Kant diz que a sensibilidade oferece imediatamente, isto é por si mesma e sem a mediação do entendimento, não apenas *representações* como modificações da mente (*Gemüt*), mas também *objetos* (dessas representações): "por meio da sensibilidade nos são dados objetos".

---

[1] Este trabalho reproduz, com algumas modificações, texto já publicado em: Was ist der Mensch?/ Que é o Homem? - Antropologia, Estética e Teleologia em Kant. (Org.:Leonel Ribeiro dos Santos; Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Gregorio Piaia; Marco Sgarbi; Ricardo Pozzo).Lisboa: Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2010, p. 407-420. Agradeço a Leonel R. dos Santos pelo consentimento em reproduzir aqui o texto e ao CNPq pelo apoio dado a minha pesquisa.

[2] *KrV*, A 19/B 33. Usamos nas citações da *Crítica da razão pura* a tradução de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), modificando-a quando julgamos necessário. As citações assinaladas apenas pelas letras A ou B seguidas de algarismos referem-se à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*.

[3] *KrV*, A20/B 33

Diante dessa caracterização, Jakob Beck propõe, em carta datada de 11 de novembro de 1791, uma lição a seu "caríssimo senhor professor":

> A *Crítica* denomina intuição uma representação que se refere imediatamente a um objeto. Mas, na verdade, uma representação apenas se torna objetiva pela subsunção às categorias. E visto que também a intuição contém esse caráter, por assim dizer, objetivo somente pela aplicação das categorias a ela, então eu gostaria de rejeitar aquela caracterização segundo a qual a intuição é uma representação que se refere a objetos. Não encontro na intuição nada mais do que um múltiplo acompanhado e mesmo determinado pela consciência (ou o eu penso idêntico), em que não há ainda nenhuma relação a um objeto.[4]

Para Beck, portanto, a *Crítica* erra ao dizer que a intuição sensível se refere *imediatamente* a um objeto, pois sem a aplicação das categorias à intuição não haveria senão um múltiplo sem relação alguma com objetos; quer dizer, a referência ao objeto seria sempre mediada por um ato da consciência. Deste modo, seria tão-só na Lógica Transcendental que poderíamos compreender a relação da representação a objetos, como Beck irá acrescentar em outra carta a Kant, datada de 31 de Maio de 1792[5]. Não há dúvida de que, na correção que sugere a Kant, Beck também assume que a intuição, desligada do pensar, não passaria de modificação do sujeito, sem nenhuma relação com objetos. Nesse caso, portanto, não caberia sequer falar em *representação*, no sentido mais rigoroso do termo. De fato, como em outro contexto Kant dirá ao

---

[4] *Br* AA 11: 311

[5] "Acredito que, na Estética Transcendental, de modo algum se poderia explicar a intuição como representação que se refere imediatamente a um objeto e se origina quando o objeto afeta a mente. Pois apenas na Lógica Transcendental se pode mostrar como obtemos representações objetivas. A intuição pura proíbe já por si mesma tal explicação" (*Br* AA 11: 338). Beck não é caso isolado, pois também Schopenhauer rejeita a caracterização de intuição proposta no início da Estética Transcendental. Seria falsa, argumenta Schopenhauer, porque só haveria representação e objeto quando o entendimento, voltando-se às formas sensíveis, "converte a sensação em uma representação que, doravante esta aí como objeto no espaço e no tempo e deste objeto não pode ser distinguida" (SCHOPENHAUER, 1988, p. 104).

mesmo Beck, representação significa "uma determinação em nós, que relacionamos a algo outro (cujo lugar ela como que substitui em nós)".[6]

Em última análise, que significa a objeção de Beck a Kant? Significa no fundo que precisaríamos reler a *Estética Transcendental* à luz da *Analítica*, caso contrário haveria uma incompatibilidade entre essas duas partes da *Crítica*.[7] Que incompatibilidade? De um lado, a Estética Transcendental afirma que a intuição sensível, sendo essencialmente una, pode referir-se imediatamente a objetos sem a mediação do entendimento; de outro lado, a Analítica diz que a objetividade tem como condição necessária uma síntese que, por não se fundar nas coisas nem nas formas puras da sensibilidade, só pode se fundar na atividade espontânea, quer na síntese especiosa quer na síntese intelectual. O problema, porém, é que Beck não parece estar inventando nada, pois é o próprio Kant que, ao menos à primeira vista, sugere a necessidade de retificar a Estética Transcendental na célebre nota ao parágrafo 26 da Dedução B: "Na Estética atribuí essa unidade [das representações] à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo".[8] Não haveria, portanto, sem a releitura da Estética, uma incongruência entre as duas partes da *Crítica*?

Diante desse quadro, não surpreende ninguém que essa discussão, travada já pelos contemporâneos de Kant, tenha-se prolongado na literatura mais recente, que por vezes retoma explicitamente a herança da disputa.[9] Tampouco surpreende que um intérprete já não tão recente

---

[6] Carta de Kant a Beck, de 4 de dezembro de 1792 (*Br*, AA 11: 395).

[7] O alegado descompasso entre a letra da *Estética* e o ponto de vista da *Analítica* é por Beck atribuído a uma propedêutica: para conduzir o leitor ao cerne do criticismo, Kant teria iniciado sua obra com alguma concessão à linguagem natural e à tradição do realismo, para em seguida alcançar, na Dedução Transcendental, o ponto mais alto da filosofia transcendental, - a unidade sintética; desse ponto de vista, seria reduzida a nada a concessão inicial à linguagem comum (Cf. Vaihinger, 1976, p.5, 15, 42). Cf. tb. carta de Beck a Kant, de 17 de junho de 1794 (*Br*, AA 11: 509).

[8] *KrV*, B 161

[9] É nestes termos que se dá o debate entre B. Longuenesse e M. Fichant acerca do caráter dado ou construído da unidade da intuição. Cf. Fichant (1997, pp. 21-48); Longuenesse (1998, p. 91) . Falkenstein (1995, p. 58 n. 55) apresenta uma lista significativa dos intérpretes que, considerando haver um descompasso entre a Estética e Analítica, defendem a primazia desta última sobre a primeira,

lamente que “a tenacidade quase religiosa com que Kant se apega à noção de um múltiplo não sintetizado, apesar da óbvia incompatibilidade dessa noção com o argumento central do filósofo, sugere algum profundo problema filosófico que não foi resolvido” [10]. No entanto, longe de ser um problema filosófico não resolvido, a tese de que a sensibilidade possa apresentar objetos, como fenômenos (*Erscheinungen*), independentemente de toda síntese, não seria a premissa fundamental do problema mesmo que a Analítica tem de enfrentar?[11] Pois é a própria Dedução Transcendental que, à porta de entrada (§ 13), justifica a questão da validade objetiva das categorias pela razão inequívoca de que objetos podem ser dados como fenômenos (“*Erscheinungen*”) sem a mediação da síntese:

> As categorias do entendimento (...) de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objetos, que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori*. *Eis* porque se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos; pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento.[12]

Assim, negar a premissa de que os fenômenos “podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento”, fazendo da

---

descartada o mais das vezes como mera transposição irrefletida dos argumentos da *Dissertação de 1770*.

[10] WOLFF, 1973, p. 157.

[11] *Erscheinung* aqui como dado imediato da sensibilidade ou o objeto indeterminado da intuição empírica, não o fenômeno (*Phänomenon*), o dado sensível pensado sob um conceito puro: “Chamam-se fenômenos [*Phaenomena*] as aparências [*Erscheinungen*] na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (*KrV* A 248-249; trad. modificada por mim).

[12] *KrV* A 89/ B 122

função de síntese condição necessária da própria apresentação dos objetos, longe de resolver o problema colocado pela Dedução Transcendental, não seria dissolver os próprios termos que dão sentido à tarefa que propõe resolver? É essa premissa, portanto, que cabe aqui examinar, partindo dos textos da *Dissertação de 1770* para chegar, enfim, ao centro da questão na própria *Crítica da razão pura*. Tomar o texto de 1770 como ponto de partida oferece ao mesmo tempo um ganho e uma dificuldade adicional. Observar o esboço inicial permite apreender com maior precisão e nitidez as linhas de composição que depois irão se diluir nas cores e na trama mais complexa da pintura acabada. Por outro lado, dar atenção à gênese parcial da concepção kantiana de intuição não parece acentuar mais uma vez o caráter provisório da Estética Transcendental diante dos resultados explicitados pela Analítica Transcendental?[13]

2. A unidade da intuição e a apresentação dos objetos

A Dissertação de 1770

O contexto cosmológico e o programa de uma investigação genética

A doutrina da heterogeneidade radical entre sensibilidade e pensamento, que atravessa a filosofia crítica de ponta a ponta, é primeiro introduzida pela *Dissertação de 1770* em contexto cosmológico. Desde o parágrafo de abertura, a *Dissertação* deixa claro o ganho filosófico que há em definir o conceito de mundo de acordo com a dupla gênese ou

---

[13] Veja-se, por exemplo, Cassirer: "Do ponto de vista da *história do desenvolvimento* do sistema é altamente significativo que a ênfase extrema na sensibilidade como um princípio de conhecimento suficente em si mesmo pertence acima de tudo às partes da *Crítica da razão* que, como a Estética Transcendental ou como alguns capítulos da Doutrina do método, concordam quase inteiramene com os escritos *pré-críticos* – em particular com a *Dissertação* e com o ensaio sobre a *Evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, ao passo que precisamente as seções que, como a dedução transcendental, contêm o resultado propriamente novo e original da crítica da razão, fazem aparecer as funções do entendimento puro como *condições prévias* da 'sensibilidade'" (CASSIRER , 1907, p. 35). Ou seja, o caráter provisório da Estética seria explicado antes pela evolução histórica de Kant do que pelo caráter propedêutico, como sugerido por Beck. Seja como for, ambas as leituras defendem que a Estética precisa ser relida ou retificada à luz da Dedução.

origem da representação.[14] Concebido, sem mais, como o conceito de totalidade absoluta composta por partes absolutamente simples, o conceito de mundo, a *crux philosophorum*, parece impossível:

> (...) dificilmente se pode conceber como a série *que nunca deve ser acabada* de estados do universo que *eternamente* se sucedem uns aos outros pode ser reduzida a um *todo* que compreenda absolutamente todas as vicissitudes. Pois pela própria infinidade é necessário que ela não tenha um *limite*, e, por isso, não há série de sucessivos que não seja parte de outra série, de maneira que, pelo mesmo motivo, parece inteiramente banida daqui a completude omnímoda isto é, a *totalidade absoluta*.[15]

Contudo, o conceito de mundo deixa de envolver dificuldades caso se distinga o próprio conceito abstrato, forjado pelo pensar para proveito próprio, das condições temporais exigidas para a sua representação *in concreto*: “Quem quiser desembaraçar-se dessa questão espinhosa, que note: tanto a coordenação simultânea quanto a coordenação sucessiva de um diverso (porque ambas repousam em conceitos do tempo) não são pertinentes ao conceito *intelectual* do todo, mas apenas às condições da *intuição sensitiva*”.[16]

É importante notar o contexto cosmológico da distinção radical entre intuição e conceito menos por razões históricas do que doutrinais. Em primeiro lugar, a orientação cosmológica mostra que essa distinção, própria à origem da representação e não a seu menor ou maior grau de distinção, não está a serviço da fundamentação da matemática pura ou da física. Há, sem dúvida, uma relação de duas mãos: a reflexão filosófica sobre a geometria permite atestar o caráter puro, não intelectual, da intuição humana,[17] a qual, por sua vez, torna possível explicar não apenas o caráter exemplar da evidência na geometria, mas

---

[14] *MSI* AA 02: 387. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: Immanuel Kant, *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005.

[15] *MSI* AA 02: 392.

[16] *MSI* AA 02: 392

[17] *MSI* AA 02: 394-395.

também sua aplicação rigorosa ao sensível.[18] Toda essa investigação, contudo, é proposta como meio para um fim: para a resolução dos problemas da metafísica, dos quais o cosmológico é exemplar pela fecundidade filosófica, mas não o único.[19] Em segundo lugar, o problema cosmológico também oferece o quadro conceitual em que se formula a questão da distinção entre os princípios sensitivos e os princípios intelectuais: espaço e tempo também podem ser verdadeiros princípios de totalização, isto é, princípios formais do mundo sensível? Em terceiro lugar, mesmo para responder a essa questão, a noção de totalidade desempenhará papel importante, fornecendo o modelo mereológico que permitirá, no decorrer da investigação, estabelecer a distinção entre intuição e conceito bem como o caráter intuitivo da representação do espaço e do tempo. Para atestar a orientação cosmológica da argumentação kantiana, basta trazer em cena a conclusão a que ela chega a respeito acerca das formas sensíveis: "o *espaço* é um *princípio formal do mundo sensível* absolutamente primeiro, não só porque pelo conceito dele os objetos do universo podem ser fenômenos, mas sobretudo pela razão de que por essência não é senão único, abrangente de absolutamente tudo o que é sensível externamente e, por consequência, constitui o princípio da *universidade*, isto é, de um todo que não pode ser parte de outro".[20]

No entanto, apesar do alcance que possui, o contexto cosmológico possui um limite heurístico: se por um lado exige uma distinção radical entre intuição e conceito, oferecendo o quadro e o modelo conceitual para pensar a distinção, por outro lado é incapaz de ir mais a fundo e explicá-la. Daí a necessidade de uma ciência preliminar que possa fundamentar diretamente a distinção exigida: "(...) a ciência *propedêutica* para ela [i. e., para a metafísica] é a que ensina a distinção entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual (...)" [21]. Esse caráter preliminar acaba por delinear o próprio campo de reflexão da investigação. Se tem por escopo ensinar a distinção entre intuição e conceito para o bem da metafísica, essa ciência vestibular deve recuar

[18] *MSI* AA 02: 403.
[19] *MSI* AA 02: 387
[20] *MSI* AA 02:402. A mesma conclusão vale para o tempo: "(...) por esse conceito, o primeiro de tudo o que é sensitivo, necessariamente se origina um todo formal que não é parte de outro, isto é, *o mundo fenomênico*"(*MSI* AA 02:405).
[21] *MSI* AA 02:395

um passo e, em vez de deter-se nos princípios racionais sobre o real, como é objetivo da metafísica,[22] deve deter-se, antes, na reflexão sobre as regras originárias de representação de objetos. Deve constituir-se, portanto, como *investigação genética*,[23] reflexão de segunda ordem ou conhecimento filosófico da representação de objetos que, como tal, não pretende conhecer imediatamente um campo específico de objetos, ao lado de outros saberes ou em rivalidade com eles.

A investigação genética e as leis da representação

Se é nestes termos que Kant delimita o programa de uma ciência propedêutica, como o executa e, sobretudo, como estabelece a especificidade da intuição em relação ao conceito? O programa é executado de dois modos: um negativo, no conflito com a filosofia wolffiana, outro positivo, a partir da análise da própria representação. O primeiro é negativo porque mostra como a lógica, por si mesma, não pode servir para fundamentar a distinção: "(...) expõe-se mal o sensitivo como aquilo que é conhecido *mais confusamente* e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é *distinto.* De fato, essas são apenas distinções lógicas e *não tocam* de modo algum os *dados* que subjazem a toda comparação lógica".[24] Afirmar que distinções lógicas nada dizem sobre a natureza dos dados comparados entre si não é propor como alternativa uma investigação das próprias coisas, mas apenas delimitar o que é competência da lógica. Kant distingue dois usos do entendimento, o uso real e o uso lógico: "pelo primeiro *são dados* os próprios conceitos ou das coisas ou das relações (...); pelo segundo, porém, de onde quer que

---

[22] *MSI* AA 02:411.

[23] Para usar o termo empregado por Kant já no parágrafo de abertura da *Dissertação*. A investigação genética ganhará outro nome na *Crítica* - transcendental: "A filosofia de Leibniz e de Wolff indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não se refere tão-só à sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos" (*KrV*, A 44/ B 62). Os *Prolegômenos* conservam a referência à *Dissertação*, retomando o termo "genético" como sinônimo de transcendental: "(...) foi por nós demonstrado que a sensibilidade não consiste nessa distinção lógica de clareza ou de obscuridade, mas sim na distinção genética da origem do próprio conhecimento (...)" (*Prol* AA 04: 290).

[24] *MSI* AA 02: 394.

sejam dados, eles apenas *são subordinados* uns aos outros, a saber, os inferiores aos superiores (às notas características comuns), e são comparados entre si segundo o princípio de contradição".[25] O uso real é real porque se ocupa com certos conceitos primitivos das *coisas* e da relação entre elas; aqui, a referência dos conceitos puros às coisas vai a par com a consideração sobre como e de onde a representação é dada: as representações são, no uso real, "dadas primitivamente pelo próprio entendimento puro".[26] Diversamente, o uso lógico, tomado em si mesmo, ocupa-se apenas com a subordinação das representações conforme o princípio de contradição, desconsiderando por completo a origem das representações ("de onde quer que sejam dados") e o modo como o conhecimento é dado.[27] Daí a impropriedade de apoiar-se no mero uso lógico para estabelecer a natureza dos dados logicamente comparados: "Wolff, por essa distinção [de grau de distinção] entre sensitivo e intelectual, que para ele não é senão lógica, talvez tenha abolido por inteiro, com grande dano para a filosofia, aquela nobilíssima tradição da Antiguidade de dissertar *acerca da natureza dos fenômenos e dos númenos* (...)".[28]

A delimitação da esfera de competência do uso lógico não significa sua demissão sumária da investigação genética. Caso não se confunda, como costuma acontecer na literatura sobre a *Dissertação*, o uso lógico tomado em si mesmo com sua aplicação ao sensível, pode-se perceber como a investigação genética, em conformidade com sua vocação de ser reflexão de segunda ordem, pode lançar mão da lógica para investigar a natureza dos objetos comparados. Assim, quando está em jogo a aplicação ao sensível, já se deixou o uso lógico como tal para compreendê-lo do ponto de vista da investigação genética. Aqui, importa a origem da representação e o modo como é dada.[29] Desse

---

[25] *MSI* AA 02: 393.
[26] *MSI* AA 02: 411
[27] No uso lógico "(...) um conhecimento, de qualquer modo que seja dado, é considerado ou como contido sob uma nota característica comum a muitos ou como oposto a ela, e isso ou imediata e diretamente, como ocorre nos *juízos* para um conhecimento distinto, ou mediatamente, como nos *silogismos* para um conhecimento adequado" (*MSI* AA 02:393).
[28] *MSI* AA 02: 395; itálico meu.
[29] "(...) é de suma importância notar que os conhecimentos devem sempre ser tidos por sensitivos por maior que tenha sido o uso lógico do entendimento em torno deles. De fato, são denominados *sensitivos em virtude de sua gênese*, não por sua *comparação* quanto à identidade ou oposição" (*MSI* AA 02: 394)

ponto de vista, e somente dele, o entendimento em seu uso lógico pode ser considerado na relação que mantém com *objetos*, i.e., em sua função objetivante de tornar fenômenos os dados imediatos da sensibilidade (*apparentiae*):

> Ora, no que é sensorial e nos fenômenos, o que antecede o uso lógico do entendimento se chama *aparência* [*apparentia*], e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência*. Assim, da aparência à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. Os conceitos comuns da experiência chamam-se *empíricos*, e os objetos, *fenômenos* [*phaenomena*], porém as leis tanto da experiência como em geral de todo conhecimento sensitivo são denominadas leis dos fenômenos.[30]

Ao contrapor a investigação genética à investigação lógica, Kant estaria propondo uma investigação das faculdades do sujeito a partir das quais se poderia compreender a natureza dos objetos dados e depois comparados entre si? Afinal, se uma investigação é genética não seria porque investiga as diferentes faculdades como fontes das formas específicas de representação por elas condicionadas? Não há dúvida de que a *Dissertação*, passando inteiramente ao largo da questão da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, parece afundar-se irremediavelmente no pior dos psicologismos. No lugar de investigar condições *a priori*, regras necessárias e universais do conhecer, a *Dissertação* parece ater-se a uma descrição de atos ou de faculdades

---

[30] *MSI* AA 02: 394. Do ponto de vista da investigação genética, o uso real do entendimento pode ser entendido, então, como a reflexão filosófica de segunda ordem que, como tal, se debruça sobre o uso lógico do entendimento no sensível, comum a todas as ciências, abstraindo, porém, de tudo o que provém da sensibilidade, para assim encontrar os conceitos do entendimento em sua função puramente objetivante (cf. §6 e § 8 da *Dissertação*). Essa interpretação, embora colida com grande parte das leituras sobre o uso lógico e o uso real na *Dissertação*, parece impor-se quando, entre outras razões, se entende, segundo as indicações de Kant, que há um *duplo uso* do mesmo entendimento e não dois entendimentos diferentes, alheios um ao outro e dotados de regras inteiramente próprias. Cf. Santos, 2008a; 2008b.

subjetivas. É o que poderia sugerir, por exemplo, uma conhecida passagem:

> S*ensibilidade* é a *receptividade* de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto. *Inteligência* (racionalidade) é a *faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos.[31]

Não é esse, porém, o caminho positivo; basta olhar a sequência da passagem para se ver outra coisa:

> O objeto da sensibilidade é sensível; o que, porém, nada contém senão o que é cognoscível pela inteligência é inteligível. Nas escolas dos antigos, o primeiro era chamado *fenômeno,* o segundo, *número* O conhecimento, na medida em que é sujeito às leis da sensibilidade, é *sensitivo*, na medida que é sujeito às leis da inteligência, é *intelectual* ou racional.[32]

Aqui, leis da representação e objetos representados segundo elas são aspectos inseparáveis do ponto de vista da investigação genética. Ao fim, reduzir essa investigação a uma descrição das faculdades do sujeito é perder as três dimensões que envolvem a investigação: o aspecto normativo, a orientação objetiva e, por último, o método da investigação como análise da representação:

> (1) o aspecto normativo: longe de mostrar como o sujeito de fato se constitui, admitindo, portanto, que poderia ser diferente, a investigação genética busca princípios ou leis constantes, imutáveis ou perpétuas da mente, segundo expressões recorrentes na *Dissertação*. Trata-se, sem dúvida, de leis subjetivas, mas ainda sim, de leis universais que enunciam não apenas como se representa, mas como se deve representar; daí o caráter fortemente prescritivo da

[31] *MSI* AA 02: 302
[32] *MSI* AA 02: 392

investigação genética.[33] A admissão de leis universais do sujeito é tanto uma hipótese heurística que norteia a investigação,[34] ponto de partida, portanto, quanto um ponto a ser demonstrado, conclusão de um argumento, como se verá. Na linguagem da *Dissertação*, isso significa demonstrar que há princípios da forma da representação, isto é, leis subjetivas de ligação de um diverso.[35] O segundo aspecto importante, antileibniziano, dessa demonstração é que há uma duplicidade de princípios formais da representação, irredutíveis um ao outro: o princípio da forma da representação sensível é distinto radicalmente do princípio da forma da representação intelectual; e no interior mesmo da representação sensível é preciso reconhecer dois princípios ou leis originárias de ligação: o espaço e tempo;[36]

(2) a orientação objetiva: a busca pela universalidade de leis da representação já é em si mesma o índice mais claro da preocupação maior da *Dissertação* com a objetividade. Longe de dissolver o objeto na constituição última de faculdades subjetivas, a investigação genética procura determinar a natureza do objeto representado em conformidade com os princípios formais da representação. Por isso, a investigação genética das leis da razão é ao mesmo tempo a investigação da relação de nossos conhecimentos com os objetos: "tanto os objetos quanto os axiomas que devem ser pensados acerca

---

[33] Cf. É o caso de todo o § 24 da *Dissertação* (*MSI* AA 02: 411).

[34] A *Dissertação* os denomina: princípios de conveniência. Vale aqui em particular o primeiro, "pelo qual assumimos que *tudo no universo acontece segundo a ordem da natureza* (...)". (*MSI* AA 02: 418). Esse princípio vale antes de tudo para a investigação dos fenômenos naturais, mas também pode incluir as faculdades subjetivas (sensibilidade e entendimento) na medida em que se parte do princípio que o sujeito de representação também possui uma natureza própria.

[35] Ou seja, "princípio" equivale a lei, ao passo que "forma", à ligação ou conexão nela fundada. Para dar um único exemplo: "Na representação dos sentidos, porém, há em primeiro lugar algo que poderíamos chamar *matéria*, a saber, a *sensação*, e, além disso, algo que se pode denominar *forma*, a saber, a *configuração* dos sensíveis, que surge na medida em que o múltiplo que afeta os sentidos é coordenado por certa lei natural do ânimo" (*MSI* AA 02: 398).

[36] *MSI* AA 02: 405.

destes se tornam primeiro conhecidos unicamente por meio da índole da razão, [de sorte que] a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência".[37] Sendo assim, do mesmo modo que a distinção meramente lógica entre intuição e conceito acaba por abolir integralmente a investigação sobre a natureza do fenômeno e do número, uma distinção fundada numa doutrina das faculdades centrada no interior do sujeito termina por obliterar a referência ao objeto como algo distinto da representação. Termina, assim, por apagar o que faz da representação verdadeiramente uma representação, isto é, a referência a algo que é *distinto* do sujeito e *contraposto* a sua "interioridade": "toda representação é algo em nós que, porém, referimos a algo diferente de nós, que é o objeto".[38]

(3) o método próprio da investigação genética como análise da representação: se a representação é como que o elo entre as regras subjetivas e o objeto representado, então o método da investigação genética consiste fundamentalmente na análise da estrutura da representação.Ou seja, em vez de partir de uma faculdade subjetiva para a representação por ela condicionada, a investigação genética analisa a estrutura da representação para encontrar as regras que a tornam possível. Mesmo as feições aparentemente apenas psicológicas, como receptividade da sensibilidade e espontaneidade do pensar, se fundarão nessa análise. A argumentação, para mencionar apenas o caso do espaço, é bastante complexa,[39] mas

---

[37] *MSI* AA 02: 411 (tradução modificada por mim).

[38] *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 40 (início dos anos de 1770). Cf. tb. *Reflex*ão 1676 (1752-1756): "Representação é a determinação da alma que se refere a outras coisas" (*Refl*, AA 16: 76-77). Cf. tb. *Lógica de Jäsche*: "Todo nosso conhecimento tem uma dupla relação: em primeiro lugar, relação com o *objeto*, em segundo lugar, relação com o sujeito. No primeiro aspecto, relaciona-se com a representação, no segundo, com a consciência, a condição universal de todo o conhecimento em geral". (*Log*, AA 09:33). A desatenção à cronologia aqui serve para mostrar que o modo kantiano de pensar a representação, por mais que mude o quadro conceitual em que é examinada, parece sempre guardar a noção de ser uma determinação em nós reportada a algo distinto da representação, inclusive no período crítico (cf. carta a Beck, acima citada, 4 de dezembro de 1792).

[39] Cf. *Dissertação*, § 15 D.

> basicamente a subjetividade das leis do conhecimento sensitivo é *conclusão* de um argumento; é primeiro inferida do caráter puro, não empírico, da representação do espaço; depois, é alcançada por uma redução ao absurdo: se a representação que temos do espaço se originasse da experiência que temos de um espaço objetivo (relação entre as coisas), a geometria não seria nem necessária nem estritamente universal; daí a conclusão de que, não se fundando nas coisas, só pode ser fundada em leis necessárias e universais do sujeito.

Se conclui que os princípios formais são subjetivos, como a investigação genética fundamenta, por sua vez, a distinção radical entre os princípios formais da intuição e os princípios formais do conhecimento intelectual? Aqui, não é pouco que está em jogo. Para começar, a irredutibilidade dos princípios formais da sensibilidade (espaço e tempo) ao princípio intelectual tem ao menos três implicações: em primeiro lugar, que a sensibilidade possui de pleno direito princípios autóctones de ligação; em segundo lugar, que esses princípios, porque não são derivados de nenhum outro princípio, são originários; em terceiro lugar, que esses princípios, na condição de princípios da ligação do sensível, são em si mesmos princípios de unidade ou de totalização do diverso, em dois registros simultâneos: diversos aspectos se apresentam articulados entre si na sensibilidade como partes de *um* único objeto *(apparentia)* [40], o qual, por sua vez, se encontra articulado com parte de um todo, parte do mundo sensível[41]. Caberá à análise da representação estabelecer a distinção radical entre os princípios subjetivos da representação e, assim, dos objetos representados em conformidade com eles.

---

[40] "(...) pela forma ou configuração os objetos não tocam os sentidos; e, por isso, para que o múltiplo que se encontra no objeto e afeta os sentidos se aglutine em algum todo de representação, é necessário um princípio interno da mente, mediante o qual esse múltiplo revista certa *configuração* segundo leis estáveis e inatas". (*MSI* AA 02: 394).

[41] "O mundo, na medida em que é considerado como fenômeno, isto é, com respeito à sensibilidade da mente humana, não reconhece outro princípio da forma senão um princípio subjetivo, quer dizer, uma lei determinada do ânimo pela qual é necessário que tudo o que pode ser objeto dos sentidos (pela qualidade destes) seja visto como *necessariamente* pertinente ao mesmo todo" (*MSI* AA 02: 398).

Os princípios formais da intuição e a apparentia

O longo caminho que vai do programa da investigação genética até seu método peculiar nos conduz ao epicentro da análise da representação intuitiva, que se localiza nas seções 14 e 15 da *Dissertação*. Já antes, contudo, como se traçasse círculos concêntricos cada vez menores, a *Dissertação* apresenta algumas características essenciais da intuição. Ainda no contexto cosmológico, para salvaguardar de objeções o conceito de infinito matemático, Kant recorre à hipótese de um entendimento divino: "(...) pode haver um entendimento, embora forçosamente não humano, que, sem a aplicação sucessiva de uma medida, veja [*cernat*] distintamente uma multidão num único olhar" [42].

Claramente, esse entendimento não humano é o entendimento divino, correlato da hipótese da intuição divina, que será mencionada em outra parte da *Dissertação*[43]. No entendimento divino, intuição e pensar se fundem num único e mesmo gênero de representação, que é a intuição intelectual. Hipoteticamente, a representação divina do infinito é representação imediata ("num único olhar") de uma totalidade ("multidão") que, como *um* só todo, é singular. Imediaticidade, totalidade e singularidade são, assim, três propriedades da intuição divina, e as imagens que capturam esses três pontos da representação justificam denominá-la "intuição" (*intuitio*): o olhar (*obtueri*) e o ver (*cernire*) [44]. Por outro lado, o entendimento divino encerra também uma atividade, ainda que não seja a de uma síntese sucessiva temporalmente condicionada que produza a representação do todo a partir da adição de unidade a unidade. De fato, se no entendimento divino o ver é imediatamente visão do todo em suas partes distintas, é porque o ver *cria* num só golpe o próprio objeto: "A intuição divina, porém, que é causa [*principium*] dos objetos, não efeito [*principiatum*], visto que é independente, é um arquétipo e, por isso, perfeitamente intelectual".[45]

---

[42] *MSI* AA 2: 389

[43] *MSI* AA 2: 397.

[44] Kant aqui usa o termo latino *cernire*, e não *discernire*. Significando primitivamente "separar" (por exemplo, com a peneira), é usado numa primeira transposição, com o sentido de "distinguir pela visão" (sinônimo de "videre": "ver"); é apenas numa segunda transposição é que *cernire* significa distinguir intelectualmente (*intelligere*).

[45] *MSI* AA 2: 397 (tradução modificada por mim).

A hipótese do entendimento divino não serve apenas para legitimar o conceito matemático de infinito atual e assim distinguir o concebível do representável na intuição, mas também para delimitar a natureza peculiar da intuição humana em relação à intuição divina e ao próprio entendimento humano:

> Não há (para o homem) *intuição* do que é intelectual, mas tão-só *conhecimento simbólico*, e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*. Pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser *visto* [*cerni*] pela mente de modo imediato, isto é, como *singular*, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais.[46]

O contraste é claro: a intuição humana não é jamais, como no entendimento divino, intelectual, mas sempre sensível. Se não se trata do truísmo de qualificá-la como sensível apenas porque estaria fundada na sensibilidade, como entender a qualificação? A exemplo da intuição divina, a intuição humana é também representação imediata *in concreto* de um singular que é tomado em sua totalidade (Sócrates como um todo, por exemplo) e não em uma das partes em detrimento das demais (o nariz achatado de Sócrates). Aqui também, tal como na intuição divina, o caráter imediato, a singularidade e a totalidade são três propriedades

---

[46] MSI AA 2: 396. Em grandes linhas, a mesma interpreção sobre a distinção entre intuição e conceito se encontra na análise que Zöller faz da Dissertação (ZÖLLER, 2010, p.78-81), bem como na interpretação de Heidegger da Estética Transcendental (HEIDEGGER, 2010, p. 20-34). Nossa divergência com ambos se encontra em outro lugar. Para o primeiro, a unidade e totalidade da intuição, afirmada na Dissertação, se apagará na Crítica em favor da síntese do entendimento (ZÖLLER, 2010, p.83-84); para o segundo, o caráter sinóptico da intuição pura origina-se na imaginação transcendental (HEIDEGGER, 2010, p. 141-146) As duas leituras não se ajustam muito bem com o que Kant diz da intuição tanto na Dissertação como na Estética. Aquela afirma: “as partes, sobretudo as simples, não contêm o fundamento da possibilidade do composto, mas, segundo o modelo da intuição sensitiva, o infinito contém o fundamento de cada parte pensável e, por fim, do simples, ou melhor, do limite” (MSI, AA 02: 405). A Estética reafirmará esse caráter intuitivo “originário” e “fundamental” da representação do espaço e do tempo (A 25/ B 39; A 32/B 48).

da intuição humana, que são capturadas pelas mesmas imagens visuais que justificam chamar *intuitio* a essa representação singular e imediata: o ver (*cernere*)[47] e o olhar (*obtueri*),[48] em oposição ao que é da ordem do dizer, isto é, o discursivo e o conceito como representação universal.

Se são as mesmas características encontradas na intuição divina, o que faz da intuição humana ser sensível? É que ela está "está adstrita a certo princípio de uma forma", isto é, algo só pode ser representado imediatamente como um todo singular em razão de um princípio formal. Quer dizer, a intuição humana não produz a matéria do objeto intuído ou, com mais razão, a existência dele: "a *intuição* da nossa mente é sempre *passiva*; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível" [49]. Não sendo atividade que produza o objeto, o ver depende de que um objeto seja oferecido à visão (a afecção); dependente de uma afecção, a intuição é passiva. Contudo, sua passividade não é absoluta, em todos os aspectos, mas é relativa ao ponto de vista da matéria e da existência do objeto; já o princípio formal de intuição, o modo peculiar de intuir os objetos, não é efeito nem depende dos objetos. Daí que a passividade possa ser mais bem caracterizada como receptividade, que é, decerto, passividade, mas ainda assim modulada por *certo modo* de acolher o que é dado: "se*nsibilidade* é a *receptividade* de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto".[50]

Desta maneira, a passividade da intuição humana demarca o limite que a separa da intuição divina; mais do que isso, também a distingue do próprio entendimento humano. Se a intuição humana é sensível porque não cria a existência do que lhe aparece como objeto,

---

[47] Cf. tb: "(...) que no espaço não há mais do que três dimensões, que entre dois pontos não há senão uma única reta, que de um ponto dado em uma superfície plana se descreve com uma reta dada um círculo etc., isso não pode ser concluído de alguma noção universal de espaço, mas apenas ser *visto* [*cerni*] nele como que *in concreto*"(*MSI* AA 2: 403).

[48] "(...) a geometria serve-se de princípios que são não só indubitáveis e discursivos, mas que caem sob o olhar da mente [*sub obtutum mentis*], e a *evidência* nas demonstrações (que é a clareza de um conhecimento certo, na medida em que se assemelha ao conhecimento sensorial) é nela não somente a maior, mas também a única que se dá nas ciências puras, e é o *modelo* e o meio de toda *evidência* nas outras".(*MSI* AA 2: 403).

[49] *MSI* AA 2: 396-397.

[50] *MSI* AA 2: 392.

então a atividade deve estar em outro lugar. Está no pensar, entendido como "*faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos".[51] O pensar se define, pois, pela independência em relação ao que pode se apresentar na intuição e, portanto, por sua atividade. Sendo assim, por que não se avizinha do entendimento divino? A razão é que o entendimento humano, sendo atividade, não pode ser dotado de intuição, que é, no homem, necessariamente passiva. Por isso, o entendimento humano é atividade, mas não absolutamente e em todos os aspectos: não produz a existência do objeto de sua intelecção. Na primeira *Crítica* isso significará que o entendimento só poderá referir-se a objetos de modo mediato, isto é, por meio da intuição (representação conceitual de uma representação imediata, a intuição, de um objeto). A questão é saber se em 1770 Kant confere ao entendimento o poder de representar diretamente objetos por conceitos puros – isento de todo recurso à intuição. Ao menos na seção em questão, a seção 10 da *Dissertação*, Kant parece negar essa possibilidade, afirmando que o homem só possui "conhecimento simbólico" do intelectual, isto é, exposição indireta e analógica do inteligível por meio da intuição sensível.

Seja como for, se a investigação genética na *Dissertação* concede que a intuição sensível possua regras de apresentação de objetos como fenômenos, como ela justifica que são irredutíveis às regras do pensar? Responder a essa questão é ir ao epicentro da investigação genética, a terceira seção da *Dissertação,* que trata do tempo e do espaço como princípios formais do mundo sensível. Dentre os vários argumentos, comecemos por um que será retomado pela *Crítica*:

> *O conceito de espaço é representação singular* que compreende tudo em si, não uma noção abstrata e comum que contém tudo sob si. Pois o que chamamos *diversos espaços* não são senão partes de um mesmo espaço imenso, as quais se correlacionam por certa posição, e não podemos conceber um pé cúbico senão como delimitado por todos os lados por um espaço circundante.[52]

---

[51] *MSI* AA 2: 392.

[52] *MSI* AA 2: 402. Note-se a flutuação de Kant, ao menos no vocabulário, que chama à intuição pura *conceito: conceito* singular. Como pode fazê-lo se contrapõe com tanta ênfase a intuição, o ver, à linguagem e ao conceito?

A verdadeira conclusão deste argumento não está nele, mas no início do seguinte: "*O conceito de espaço é, assim, intuição pura*, visto que é conceito singular, não constituído por sensações, mas forma fundamental de toda sensação externa".[53] Dois pontos estão aqui em jogo.

> (a) Em primeiro lugar, a *Dissertação* diz que as partes do espaço (isto é, os diversos espaços) estão compreendidas *no* espaço, enquanto o conceito contém tudo sob si. Nesse sentido, as diversas partes do espaço mantêm entre si uma relação de coordenação (estão compreendidas *no* espaço), ao passo que no conceito ocorre uma subordinação. Esse primeiro ponto diz respeito, portanto, à forma, isto é, ao modo de ligação (*nexus*) das partes da representação. Nesse sentido, a representação do espaço é princípio formal porque serve como regra de *coordenação* do sensível.
>
> (b) em segundo lugar, é questão do objeto da representação: a intuição é representação singular, isto é, refere-se a um único objeto: o espaço "por essência é único",[54] ao passo que o conceito, como noção abstrata, é comum a muitos.

Assim, o que marca a diferença entre intuição e conceito é a *forma* da representação, entendida aqui como o modo pelo qual se vinculam entre si a matéria ou as partes da representação: coordenação do lado da intuição e subordinação do lado do conceito. Dessa maneira, o espaço é intuição formal porque compreende todas as partes em si (*omnia in se comprehendes*), distinguindo-se do conceito, "noção abstrata e comum" que contém muitos sob si (*sub se continens*). Note-se desde já que, desse ponto de vista, o espaço como forma da representação é, por si mesmo, modo de articulação das partes numa unidade: "não podemos conceber um pé cúbico senão como delimitado por todos os lados por um espaço circundante".[55] Ou seja, a representação integral de um pé cúbico não é constituída apenas pela articulação interna de suas partes, mas também pela articulação de cada uma delas com o todo do espaço que as circunda. Quer dizer, o espaço

[53] *MSI* AA 2: 402
[54] *MSI* AA 02: 405
[55] *MSI* AA 02: 402

como forma da representação é estruturante da matéria, na medida em que coordena a diversidade de aspectos sensíveis como unidade de um objeto singular. Nesse sentido, o espaço (e o tempo), na condição de princípio formal do sensível, é verdadeiro princípio de individuação das coisas sensíveis (e não o princípio leibniziano de determinação completa[56]).

Igualmente o modo peculiar de vinculação das partes com o todo da representação torna possível conferir à representação de espaço o caráter intuitivo, não conceitual. O argumento diz que "o que chamamos *diversos espaços* não são senão partes de um mesmo espaço imenso". Significaria isso que só há um único espaço porque se originaria da unificação de muitos espaços em um só? Essa possibilidade, que parece aberta no argumento em questão, é afastada pela *Dissertação*: tanto o espaço como o tempo são grandezas contínuas, isto é, grandezas que não são constituídas de partes simples[57]. Isso quer dizer que o espaço, assim como o tempo, não resulta da síntese de partes simples; ao contrário, só há pluralidade de espaços a partir de delimitações de um único e mesmo espaço:

> De fato, somente por serem dados tanto um espaço como um tempo infinitos, são assinaláveis *por limitação* quaisquer espaço ou tempo definidos, e tanto o ponto como o momento não podem ser pensados por si, mas são concebidos somente em um espaço e em um tempo já dados, como limites destes.[58]

Dessa maneira, se o espaço é totalidade que torna possível as próprias partes como recortes do todo,[59] então o espaço é representado

---

[56] Cf. Baumgarten: "O complexo de todas as determinações que são possíveis numa coisa é a determinação completa (*omnitudo determinatio*). Uma coisa é ou completamente determinada ou não. A primeira é um coisa singular (individuum, singulare), a segunda, universal (universale)" (BAUMGARTEN, 2004, p 35).

[57] *MSI* AA 02: 399

[58] *MSI* AA 02: 405

[59] Cf. Reflexão 4315 (1770-1771?): "Só podemos conceber espaços ao recortar algo do espaço universal (...)" (*Refl*, AA 17: 503). O próprio recorte de partes do espaço implica, por outro lado, uma atividade conceitual que, como tal, está fora da alçada da intuição sensível.

como essencialmente uno – previamente a todo processo de unificação: espaço e tempo são totalidades dadas, e, como tais, não construídas.

Alcança-se assim o segundo fundamento da distinção entre conceito e intuição no tocante à relação das partes com o todo da representação: espaço e do tempo "não são, como no que é intelectual, conceitos gerais, mas intuições singulares", porque, nestas, "diferentemente do que prescrevem as leis da razão, as partes, sobretudo as simples, não contêm o fundamento da possibilidade do composto, mas, segundo o modelo da intuição sensitiva, o infinito contém o fundamento de cada parte pensável e, por fim, do simples, ou melhor, do limite".[60] Ou seja, um conceito é tal porque resulta da unificação de partes (suas notas parciais), que são, por isso, prévias a ele; já a intuição é um todo previamente dado que, por delimitação, torna possíveis as partes (os muitos espaços e momentos). Assim, espaço e tempo são representados como singulares: únicos, unos e, como tais, totalidades.

Que temos então?

> (a) A diversidade de espaços é a diversidade de diferentes partes de um único e mesmo espaço;
>
> (b) Essa singularidade do espaço não se origina da unificação de uma multiplicidade de partes previamente dadas; ao contrário, as diversas partes que estão no espaço são recortes da unidade prévia do espaço;
>
> (c) Assim, o espaço é representado como totalidade infinita dada: cada parte pensável é delimitação de uma infinitude que a precede e torna possível.

Decorre dessas três características a natureza intuitiva, não conceptual do espaço:

> (a) o conceito (representação comum) subordina muitos sob si, não em si: é assim representação que se refere por uma nota comum não a um só, mas a muitos;

---

[60] *MSI* AA 02: 405

(b) o conceito é uma unidade que resulta da unificação de partes: o todo só é possível pelas partes (as notas parciais que compõem o conceito);

(c) nenhum conceito se compõe de uma infinitude de partes, ainda que possa estar contido em uma infinidade de coisas.

Essas três características autorizam a *Dissertação* a contrapor a representação do espaço e do tempo à representação conceptual. Em nenhum momento se nega a unidade do espaço e do tempo, nem se atribui a estes, como singulares, a individualidade do ponto ou do momento, isto é, a singularidade daquilo que não possui nem extensão nem perdurabilidade. Ao contrário, espaço e tempo são representações singulares na condição de *formas* da representação: estruturas *dadas*, não produzidas, portanto, por algum processo de composição e, por isso, estruturantes do que é dado por elas. Logo, a *apparentia*, o objeto imediato da sensibilidade, apresenta-se na sensibilidade já como singularidade de aspectos articulados no espaço e ordenados no tempo, independentemente de toda atividade de unificação.

A Estética Transcendental

A representação do espaço: unidade e singularidade

A Estética Transcendental, embora retome da *Dissertação* parte considerável da doutrina dos princípios formais do mundo sensível, introduz mudanças significativas. Em primeiro lugar, inverte a ordem da exposição e passa a tratar primeiro do espaço e depois do tempo. Também divide, na segunda edição da *Crítica*, a exposição em duas partes distintas: uma exposição metafísica dos conceitos do espaço e do tempo é secundada por uma exposição transcendental. Kant separa, assim, no registro da exposição, a argumentação sobre o caráter *a priori* e intuitivo da representação do espaço e do tempo da argumentação acerca dessas representações como condições de possibilidade de outros conhecimentos. Ademais, a Estética situa-se em um quadro conceitual inédito, uma vez que está a serviço da questão, ausente em 1770, da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Já pela própria questão, antes mesmo de ser oferecida alguma resposta, sabe-se o que se deve procurar para explicar a possibilidade dos juízos sintéticos a priori: “se

deve haver conhecimentos sintéticos *a priori*, tem de haver também tanto intuições como conceitos *a priori*".[61] De fato, se o juízo é sintético *a priori*, requer conceitos *a priori* que possam servir como predicados do juízo; como *sintético*, requer que a conexão entre os conceitos se apoie num fundamento extra-conceitual e extra-lógico: uma intuição, que, no caso dos juízos sintéticos *a priori*, tem de ser uma intuição pura.[62] Até que ponto esse novo quadro altera os resultados estabelecidos pela *Dissertação* acerca dos princípios formais da sensibilidade? Até que ponto a prevalência da questão da síntese, posta no nível mesmo do juízo, não demandaria uma reelaborarão da distinção genética alcançada em 1770?

O terceiro argumento da exposição transcendental do espaço, de acordo com a numeração da segunda edição da *Crítica*, retoma a mesma linha de argumentação que Kant empregara na *Dissertação* (por economia, consideramos apenas o argumento do espaço, assumindo que vale também para o tempo). Não retoma apenas o método geral de análise da representação peculiar à investigação genética, mas também mobiliza as mesmas premissas. Segundo a *Estética Transcendental*, "o espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura".[63] Como a *Crítica* justifica essa diferença entre o conceito e intuição no interior mesmo das representações *a priori*?

> O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Pois, em primeiro lugar, pode-se somente representar um espaço único [*einigen*] e, quando se fala de muitos espaços, entende-se por isso somente as partes de um só e mesmo espaço. Essas partes também não podem ser prévias a um espaço único [*einigen*] que compreenderia tudo como se fossem componentes dele (a partir das quais seria possível sua composição [*Zusammensetzung*]), mas são pensadas nele. Ele é essencialmente uno [*einig*], o múltiplo nele, e, conseqüentemente, também os conceitos universais de espaço em geral, repousa

---

[61] *FM* AA 20:266
[62] Cf. Allison, 2004, p. 94-95.
[63] *KrV* A 25/ B 39

> exclusivamente em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica) (...).[64]

Por esse argumento, o espaço não é “um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura” em virtude de duas características:

> 1. Só é possível representar um espaço único [*einigen Raum*]: os diferentes espaços são apenas partes de um só e mesmo espaço. Que *einig* tenha aqui o sentido de *einzig* (único), demonstra-o o argumento paralelo do tempo: “a representação que somente pode ser dada por um único objeto é intuição”.[65] Vale lembrar aqui a *Dissertação*: o espaço “por essência não é senão único”.[66]
>
> 2. o espaço é *uno* [*einig*]: os diferentes espaços são possíveis apenas pela limitação da representação unitária do espaço. Ou seja, as partes do espaço não são dadas antes do espaço, mas são unicamente possíveis no espaço e por ele. Nesse sentido, a unidade da representação do espaço não provém de um ato de unificação que conferiria unidade a uma multiplicidade de partes (espaços) previamente dadas; se não é unidade derivada, a unidade do espaço só pode ser originária, como irá concluir o argumento 4 da exposição metafísica: “Portanto, a representação originária do espaço é *intuição a priori* e não conceito”.[67]

Tomados em conjunto, esses dois pontos servem como premissas para demonstrar a tese de que o espaço é intuição, não conceito. É intuição porque as diferentes partes do espaço são possíveis pela limitação do espaço uno, que, como tal, é um todo; já um conceito, do ponto de vista de seu conteúdo ou de sua intensão, compõe-se de

---

[64] *KrV* A 25/ B 39

[65] *KrV* A 32/B 47. No original: “Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung”.

[66] *MSI* AA 02:405 (“*spatium per essentiam non est nisi unicum*”)

[67] *KrV* B 40

conceitos parciais que são logicamente anteriores ao todo.[68] A intuição, então, é um todo que torna possível as partes, em contraste com o conceito, em que os conceitos parciais tornam possível o todo. Sendo representação de um único objeto tomado como um todo, o espaço é intuição, não conceito. Note-se que o que se diz da intuição pura vale também para a intuição *empírica*, na medida em que espaço e tempo são formas puras da sensibilidade.[69] Daí que a intuição empírica possa ter como correlato, independentemente de toda função de síntese, o fenômeno como objeto indeterminado (*Erscheinung*): isto é, não um múltiplo de representações isoladas, mas uma unidade de determinações ou propriedades.

No entanto, essa situação parece se alterar quando a *Crítica*, deixando para trás o preceito metodológico da Estética de desconsiderar tudo o que provenha do entendimento, se confronta com a questão da validade objetiva das categorias:

> O espaço representado como objeto (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais do que a simples forma da intuição, a saber, a síntese do diverso, dado numa representação intuitiva, de acordo com a forma da sensibilidade, de tal modo que a forma da intuição concede apenas o diverso, mas a intuição formal dá a unidade da representação. Na estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo. Visto que só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuição, a unidade desta intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (§24).[70]

Se "a forma da intuição concede apenas o diverso", e se a unidade que a *Estética Transcendental* atribuía à sensibilidade pressupõe uma síntese "que não pertence aos sentidos", não somos

---

[68] Cf. Vaihinger, 1976, p. 217; Alisson, 2004, p. 110.
[69] *KrV* A 26/ B 42
[70] *KrV* B 161 n.

levados a concluir que a *unidade* da intuição do espaço, exposta na *Estética*, não seria antes produto do entendimento, ao qual, como função da unidade da consciência, se deve atribuir toda unidade?[71] O que originariamente era atribuído à sensibilidade – a unidade – não é tido agora por produto de uma síntese? Se for assim, o espaço, bem como o tempo, seria na verdade um composto que se alcança a partir da *síntese* de partes, ao contrário, aparentemente, do que afirmava a *Estética*, que fazia da unidade e unicidade do espaço a condição de possibilidade das partes, que seriam derivadas por limitação dele. E isso valeria não apenas para a intuição pura, mas também para a intuição *empírica*, uma vez que esta "só é possível mediante a intuição pura (do espaço e do tempo)".[72] Se o espaço e o tempo, sem a intervenção do entendimento, são múltiplos sem unidade (por ora, concedamos isso), então o que possa ser dado por eles também não deveria possuir unidade: pontos materiais. Nas palavras de de Vleeschauwer, os dados sensíveis não seriam mais do que "átomos de representação sem ligação interna" e desprovidos de propriedades específicas.[73] Desse modo, a construção do objeto empírico não seria essencialmente diferente da construção de figuras geométricas: em ambos os casos o ponto de partida seria um múltiplo indeterminado que só alcançaria unidade e singularidade na medida em que unificados segundo regras de unidade. Dessa perspectiva introduzida pela *Analítica* não caberia "corrigir" a *Estética*, dando razão assim a Beck e Schopenhauer? Ao menos Vaihinger sugere que deveriam ser riscados da Estética os argumentos 3 e 4 do espaço, por sustentarem uma unidade *originária* da intuição que seria abolida com a Analítica.[74]

A unidade estética e a unidade sintética

Antes de abraçar essa conclusão, é preciso ver que o que está em jogo na aplicação das funções de síntese à intuição sensível (espacial ou temporal) não é a composição de um espaço, mas o *conhecimento* do espaço, i. e., a sua *determinação*. Kant diz, na abertura dos *Axiomas da Intuição*, na *Analítica dos Princípios*, que os fenômenos só podem ser admitidos na consciência empírica por uma síntese do múltiplo, "pela

[71] Cf. Vaihinger, 1976, II, p. 226; Wolff, 1973, p. 247.
[72] *KrV* A 165/B 206
[73] Cf. Vleeschauwer, 1976, p. 91.
[74] Cf. Vaihinger, 1976, II, 229.

qual são produzidas as representações de um espaço e de um tempo *determinados* (…)".[75] Trata-se aqui não da construção da unidade do espaço e do tempo, mas do *conhecimento* do espaço e do tempo: "a simples forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda *conhecimento*; oferece apenas o diverso da intuição *a priori* para um *conhecimento* possível. Mas, para *conhecer* qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso *traçá-la* e, deste modo, obter sinteticamente uma *ligação determinada* do múltiplo dado; de modo tal que (…) só assim *se conhece* primeiramente um objeto (*um espaço determinado*)".[76] O sentido geral dessas passagens é evidente: trata-se da *determinação* do espaço, não da produção do próprio espaço a partir de um múltiplo sem unidade. É assim também que os *Axiomas da Intuição* explicam a produção das figuras na Geometria e a aplicação desta aos fenômenos exteriores. Diante do espaço e do tempo determinados, cabe falar então em síntese dos "espaços e dos tempos" (no plural).[77]

Esse movimento permite explicar o conflito *aparente* entre a tese da unidade intrínseca da intuição sensível (doutrina da *Estética*) e a tese da unidade produzida pelas funções de síntese (doutrina da *Analítica*). A unidade produzida pelo entendimento é a unidade determinada (de uma figura geométrica, por exemplo) e não a unidade do espaço originário. Que o espaço seja *composto* pela síntese e implique a categoria de quantidade, é simplesmente algo pertinente ao espaço determinado, tal como na Geometria, em oposição ao espaço não determinado da forma da intuição: é o conhecimento do espaço, não a construção do próprio espaço, que envolve a atividade de composição do homogêneo.

Esse desenlace seria, porém, satisfatório? Pois não é uma linha reta traçada a partir de pontos ou segmentos, composta, portanto, por uma síntese sucessiva de partes? Isso não significa que a distinção entre unidade originária e unidade derivada não passaria de uma distinção puramente nominal, insustentável diante do fato de que, sem a intervenção do ato de síntese (como no traçar de uma reta), o espaço se reduz a um múltiplo sem unidade ou a uma individualidade sem extensão? Entretanto, o próprio ponto nada mais é do que *limite* e, conseqüentemente, limitação da unidade (o espaço uno): "Ora, no espaço não há nada real que seja simples, pois os pontos (a única coisa simples que há no espaço) são apenas limites e não algo que sirva, como

---

[75] *KrV* B 203 (itálico meu)
[76] *KrV* B 138 (itálico meu, exceto em "traçá-la").
[77] *KrV* A 165/ B 206

parte, para constituir o espaço".[78] Ou seja, "nenhuma parte do espaço é simples".[79]

Conforme essas indicações, se quero traçar uma linha, traço um ponto para uni-lo a outro; mas quando penso um ponto, estou na verdade delimitando um espaço já dado como unidade. Assim, o traçar uma reta pressupõe a produção, a reprodução e a retenção de uma série de limites - i.e., pressupõe a unidade espacial a ser limitada ou recortada. Desse modo, a definição de grandeza extensiva (a grandeza em que a representação da parte torna possível a representação do todo) não significa que componho o espaço a partir de pontos ou partes simples, mas sim que uma *grandeza determinada* só é possível pela delimitação da unidade do espaço originário e pela *síntese* desses pontos "desenhados". Como explica Allison:

> primeiro, introduzindo limitações (uma atividade que é conceitual), produzimos a ideia de espaços determinados (figura e magnitudes); então, com base nessas determinações, formamos por abstração conceitos gerais de espaços. A questão principal aqui é simplesmente que a possibilidade de tal conceitualização repousa sobre algum conteúdo dado, isto é, uma intuição.[80]

Não é por outra razão que a própria Dedução Transcendental-A distingue a sinopse dos sentidos do próprio ato de síntese: "Quando atribuo, pois, uma sinopse ao sentido, porque este contém em sua intuição uma multiplicidade,[81] então, àquela sempre corresponde uma síntese (…)".[82] Ora, que é sinopse senão uma visão de conjunto ou a unidade da intuição?[83]

---

[78] *KrV* B 419

[79] *KrV* B 469

[80] ALLISON, 2004, p. 110.

[81] Ou seja, relativamente ao entendimento, como substrato de possíveis determinações, o sentido contém uma multiplicidade potencial.

[82] *KrV*, A 97; cf. tb. *KrV*, A 94

[83] Unidade sinóptica traz já em sua própria denominação a unidade da intuição. É nítido que o grego *opsis* (visão) reporta-se à *intuição* (do latim *intueri*) ou ao alemão *Anschauung*, ao passo que o prefixo grego *syn*- significa o que é que é junto, reportando-se assim ao todo. Marca-se assim a diferença da sinopse relativamente à síntese. A palavra *sín*-tese, se por um lado possui o mesmo

Disso se podem esboçar, a título de simples ensaio, duas conclusões:

1. Segundo a Reflexão 6350, "o objeto é aquilo em cuja representação outras diversas podem ser pensadas sinteticamente ligadas" [84]. Não deveríamos concluir desse excerto que a intuição, por si só, oferece apenas átomos de representação inteiramente subjetivos, já que a representação da unidade e, com ela, a relação com o objeto repousariam inteiramente num ato de síntese? Quer dizer, a referência de nossas representações ao objeto, entendido como unidade de representações, não ocorreria apenas mediante um juízo, não existindo, portanto, antes e fora deste? Contudo, se a interpretação oferecida aqui estiver correta, *talvez* seja possível concluir de outro modo. Não há dúvida de que a intuição é a representação de uma individualidade, uma vez que é representação singular. Isso não significa, contudo, que essa individualidade seja algo como um átomo de representação, sem perdurabilidade nem unidade. Ao contrário, a representação do espaço e a representação do tempo somente são representações singulares em razão de sua unidade originária, que, longe de ser construída por uma síntese de partes, especiosa ou intelectual, é unidade *dada*, substrato para toda construção e conceitualização. Atribuir, porém, uma regra autóctone aos modos de apresentação do objeto não significa que se possa tomar consciência do objeto singular independentemente dos atos de consciência e do juízo que reportam a unidade subjetiva da intuição a um objeto; significa tão somente que a síntese (especiosa e intelectual), longe de incidir sobre um meio amorfo de apresentação das cosias, encontra diante de si estruturas espaciais e temporais já dadas (por exemplo, a tridimensionalidade do espaço), que, não sendo produtos dela, coagem-na de um modo

---

prefixo de "sinopse" – "syn" – (indicando que tanto na *Estética* como na *Analítica* é lícito falar em *unidade*), por outro lado, sín-*tese* implica uma atividade: *thesis*: o que é ou foi posto. Note-se, porém, que essas duas unidades não são paralelas, pois a unidade sinóptica, não sendo *produto* da atividade determinante do sujeito, é a base ou o substrato de possíveis determinações.

[84] *Refl* AA 18: 676 (de 1797, segundo datação de Adickes).

determinado. Por isso, todo juízo, e pensar se reduz sempre ao julgar[85], não consiste senão na partição originária da unidade, conforme a etimologia do termo alemão *Ur-teil*, mobilizada, embora distintamente, por Hölderlin e Hegel: para um, partição originária do objeto e do sujeito na intuição intelectual, para outro, diferenciação da unidade do conceito [86]. Mas na concepção crítica de julgar, atravessada pela dualidade irredutível dos modos de representar, a partição originária possui outro sentido: a intuição, sendo sempre sensível, é o primeiro, e a partição não é outra coisa do que a determinação da unidade originária da intuição: recorta-se um aspecto da unidade dada como *nota parcial* para ser usada como fundamento do conhecimento: o pensar encontra diante de si não um agregado de representações individuais, mas um múltiplo ordenado que se impõe, por assim dizer, ao pensar, que deverá, por sua vez, reordená-lo segundo leis próprias[87].

---

[85] *KrV* A 69/B 94.

[86] Conforme Hölderlin, no escrito postumamente intitulado: *Juízo e Ser*: "Juízo é, no sentido mais alto e rigoroso, a partição originária do objeto e do sujeito na intuição intelectual", sendo que "no conceito de partição já se encontra a pressuposição de um todo". Conforme Hegel, no § 166 da *Enciclopédia*: "O significado *etimológico* do juízo em nossa língua é mais profundo e expressa a unidade do conceito como o primeiro e sua diferenciação como a partição originária, o que é o juízo na verdade" (Ambas as traduções encontram-se em: "Entre Kant e Hegel", coletânea de textos traduzidos por J. Beckenkamp, Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 106 e 109, respectivamente; modifico a tradução, vertendo *ursprünglich* por "originária", no lugar de "original)". Por fim, agradeço aqui a Luciano Codato por lembrar-me de aproximar a etimologia de *Urteil* com a explicação aqui proposta.

[87] Allison chega a conclusão semelhante, lançando mão da fórmula kantiana *intuitus quem sequitur conceptus;* esta "exprime a concepção de que a conceitualização do espaço pressupõe uma disposição ou ordem pré-conceitual (em termos kantiano, um 'múltiplo puro') que tanto guia quanto constrange essa atividade. Pode-se dizer que esse múltiplo, em virtude da relação que mantém com o processo conceitual, confronta o pensamento como um dado bruto e, portanto, como algo 'simplesmente dado', muito embora não como um objeto distinto que pudesse de algum modo ser observado independentemente de toda conceitualização"(ALLISON, 2004, p. 113). A partir dessa explicação se pode extrair uma consequência que não é, ao menos nesse lugar, tirada por Allison: a justo título também se pode considerar *objeto* o dado bruto, porquanto confronta o pensar como algo ordenado no processo mesmo de conceitualizá-lo. Basta

Assim, do ponto de vista da investigação transcendental, a Estética Transcendental erige-se como a ciência primeira ou fundamental da *Crítica da razão pura*: "a teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições sob as quais unicamente os objetos do conhecimento humano são dados precedem as condições sob as quais esses mesmos objetos são pensados" [88].

2. *Se* exatos tais comentários, a intelectualização da Estética Transcendental, levada a cabo por uma releitura à luz da Analítica, não implica apenas ofuscar o papel fundamental que a *Crítica* lhe concede, relegando-a uma etapa precariamente transposta da *Dissertação* ou a um ponto de vista provisoriamente aceito por uma suposta propedêutica de Kant. Significa também, como consequência mais remota, porém, afim, reduzir o idealismo transcendental a uma figura imperfeita e de transição para o idealismo mais resoluto dos epígonos. Pois suprimir a unidade da intuição atribuindo-a a uma síntese, sem a qual a sensibilidade não passaria de uma instância amorfa de apresentação de *Erscheinungen*, significa, em última análise, sustentar que num idealismo transcendental plenamente realizado a sensibilidade "perde seu caráter rigorosamente receptivo e passivo",[89] e que "o espaço e o tempo brotam, por sua vez, da necessidade de realizar sob certa forma essa passividade".[90] Sem dúvida, essas consequências, reconhecem tais reformadores da Estética, não apareceriam de maneira inteiramente desenvolvida, pois acusam Kant de "esquecer muito freqüentemente que a própria subjetividade não pode ser um dado que se registra, mas deve ser o produto de um ato ou de uma construção".[91]

---

lembrar aqui a etimologia de *Gegenstand* ou *Objekt* à qual Kant recorre, em outro contexto, quando escreve na dedução transcendental em A 104: " [objeto] é considerado como aquilo a que se faz face" ("dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist").

[88] *KrV* A 16/B 30

[89] DE VLEESCHAUWER, 1976, p. 249.

[90] LACHIEZE-REY, 1931, p. 362.

[91] LACHIEZE-REY, 1931, p.314.

> Por isso, se fosse conseqüente com a "lógica interna da revolução copernicana", Kant teria chegado ou deveria chegar a um idealismo em que a atividade espontânea "engendra o objeto e com ele o conhecimento".[92] Consequências, evidentemente, nada triviais, pois que acabam por imputar à filosofia kantiana uma lógica interna ou um espírito que não deixam de fazer violência à letra e à própria *Crítica*, como observará o próprio Kant em 1799 em sua *Declaração sobre a Doutrina da Ciência de Fichte.*[93] Nesse sentido, admitir que o *dado* não seja construído é admitir que o entendimento humano, sendo finito e discursivo, é desprovido de uma intuição intelectual que possa iluminar integralmente o ser ou produzir por inteiro, à maneira do entendimento divino, o objeto representado.

Por fim, é preciso reconhecer que a análise apresentada aqui não oferece senão algumas linhas gerais para pensar a questão proposta; não há dúvida de que é preciso, ainda, aprofundar a investigação, para poder dar conta da complexidade da Dedução Transcendental, nas suas duas versões. Desde já, porém, essas linhas gerais permitem reconhecer um importante resultado, que deve orientar essa investigação mais ampla: a Estética Transcendental é, sobretudo, uma lição de modéstia contra a orgulhosa pretensão intelectualista, em suas diversas modalidades. Lição, aliás, que será reafirmada por Kant nos *Prolegômenos* ao dizer que as categorias "servem apenas para soletrar os fenômenos a fim de os poder ler como experiência" [94]. Ora, que é soletrar senão produzir sentido e conferir significado a um texto que, não sendo *construído* pelo próprio ato de ler, é *dado* para quem alguma vez queira decifrá-lo e compreendê-lo?

Referência biliográfica

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*, revised and enlarged edition, New Haven and London: Yale University Press, 2004, p. 94-95.

[92] DE VLEESCHAUWER, 1976, p. 276 e p. 283.
[93] AA 12: 370.
[94] *Prol* AA 04: 312

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysik*, trad. G. F. Meier. Jena: Dietrich Scheglmann Reprints, 2004

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

CASSIRER, E. Kant und die moderne Mathematik, In: *Kantstudien*, 12, 1907.

FICHANT, M. L'espace est Représenté comme une Grandeur Infinie Donné: La Radicalité De l'Esthétique. In: *Philosophie,* n. 56, 1997, pp. 21-48.

FALKENSTEIN, L. *Kant´s Intuitionism.* Toronto: University of Toronto Press, 1995.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

KANT, I. *Crítica da razão pura* a tradução de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____ *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: Immanuel Kant, *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005.

LACHIEZE-REY, P. *L'Idéalisme Kantien*, 1ª ed.. Paris: Alcan, 1930.

LONGUENESSE, B. Synthèse et Donation: Réponse a Michel Fichant. *In: Philosophie*, n. 60, 1998.

SANTOS, P. R. L. dos. Conceito de Mundo e Conceito na *Dissertação* de 1770 - Parte 1. Analytica (UFRJ), v. 11, 2008a, p. 59-116.

_____. Conceito de Mundo e Conceito na *Dissertação* de 1770 - Parte 2. Analytica (UFRJ), 2008b, v. 12, p. 43-98.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

VLEESCHAUWER, H. J. de. *La Déduction Transcendantale dans l` Oeuvre de Kant*, vol. III, New York/ London: Garland Publishing, 1976.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, II, Stuttgart, Spemann, 1881. Reimpr. New York: Garland Publishing, 1976,

WOLFF, R. P.. *Kant's Theory of Mental Activity*, 2ª ed., Gloucester Mass: Peter Smith, 1973.

ZÖLLER, G. Of empty thoughts and blind intuitions Kant's answer to Mcdowell. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.1, p.65-96, 2010.

LÓGICA GERAL E LÓGICA TRANSCENDENTAL[1]

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Esclarecimento preliminar

Este texto não pretende, de modo algum, esgotar ou sequer mencionar tudo que haveria a ser esclarecido sobre Lógica geral e Lógica transcendental em Kant. Seu objetivo é explicitar alguns conceitos e teses kantianos que podem auxiliar a compreender de que modo Kant introduz, na *Introdução* à *Lógica transcendental*, intitulada *Ideia de uma Lógica transcendental*, a *ideia* (a hipótese) de uma tal Lógica. Trata-se, portanto, antes de tudo, de um comentário introdutório a essa seção da primeira *Crítica*. Na medida em que se pretende um auxílio a uma primeira leitura da *Crítica da razão pura*, não caberá, aqui, justificar em detalhe as opções interpretativas (por vezes controversas) envolvidas nesta apresentação. Ao contrário, tentando privilegiar a clareza e simplicidade tanto quanto possível, várias opções interpretativas serão apresentadas de modo um tanto dogmático, ficando sua justificativa por conta de sua capacidade de elucidação não só do texto da *Introdução à Lógica transcendental* como dos subsequentes desenvolvimentos de Kant.

Esta apresentação, assim como Kant no texto em questão, eventualmente suporá os resultados da *Estética Transcendental* para a apresentação da hipótese de uma Lógica transcendental (em particular, que há intuições puras que são forma dos objetos dados na experiência).

---

[1] Este trabalho contou com recursos de uma bolsa CNPq de produtividade em pesquisa. Agradeço a Renato Duarte Fonseca e Mitieli Seixas da Silva por seus trabalhos citados, por vários debates e por sugestões a uma versão anterior deste texto. Agradeço em especial ao professor José Alexandre Guerzoni pela leitura cuidadosa e pelas várias observações extremamente pertinentes. Muitas delas me ajudaram a, creio, esclarecer melhor alguns aspectos no texto. Outras, infelizmente, não pude responder adequadamente aqui, mas elas deixaram os limites deste texto mais claros.

No entanto, Kant parece supor também, nessa apresentação, uma série de conceitos e teses sobre a Lógica geral e sobre a natureza do nosso pensamento. Tais conceitos e teses são em parte retomados por ele nos primeiros parágrafos da seção em questão, mas de modo extremamente parcial. Na tentativa de explicitá-los, pode ser útil recorrer ao texto da chamada *Lógica de Jäsche* (material organizado, a pedido de Kant, por um aluno seu a partir de notas de aulas). Não sendo um texto de Kant, a 'autoridade' da *Lógica de Jäsche* pode sempre, com certeza, ser contestada. Por isso, a legitimidade da sua utilização será sempre subsidiária da sua capacidade de esclarecer o texto, no caso presente, da própria *Crítica da razão pura*. No entanto, com este propósito, suas passagens podem ser, creio, extremamente úteis, e a parte inicial deste texto fará bastante uso delas.

Receptividade e espontaneidade

O primeiro passo de Kant na seção intitulada *Ideia de uma Lógica transcendental* é caracterizar a faculdade ou capacidade que será objeto de investigação nesta segunda parte da *Doutrina transcendental dos elementos*:

> Nosso conhecimento ['Erkenntnis'] surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente).[2]

Kant inicia recapitulando o que é necessário para que tenhamos 'cognição' (na tradução utilizada, 'conhecimento'). '*Cognição'* é uma tradução para o termo alemão 'Erkenntnis'. As primeiras traduções para o português o traduziam por 'conhecimento', seguindo a tradução contemporaneamente usual deste termo alemão. Ficando evidente, contudo, o caráter técnico deste termo em Kant como significando

---

[2] *KrV*, A50/B75 (tradução modificada). A referência à *Crítica da razão pura* (*KrV*) será sempre feita às paginações das 1ª e 2ª edições (A, B) ou a uma delas somente, quando for o caso. A tradução utilizada consta na bibliografia.

'representação consciente relacionada a um objeto',[3] novas traduções, não só para o português mas também para outras línguas, têm preferido utilizar um termo que tenha por raiz a palavra latina 'cognitio', oferecida pelo próprio Kant como tradução para 'Erkenntnis'.

Dizer que uma cognição é uma representação 'relacionada a objetos' é tão vago quanto a expressão 'relacionada a objetos'. Entre o que chama de cognições, Kant inclui representações cujo objeto não pode de modo algum nos ser dado, que não sabemos existir ou que sequer é parte da experiência possível. Assim, 'relacionado a objetos' parece marcar antes a intenção ou pretensão de ser representativo de algo outro, e não algo como 'ser instanciado' ou sequer 'poder ser instanciado'. No entanto, por outro lado, Kant insiste que sem a referência à intuição sensível, pensamentos ou conceitos não têm relação com objetos, não têm conteúdo, são vazios e são, portanto, do ponto de vista da razão teórica, *meros* pensamento, não *cognições*. Creio que essa pelo menos aparente tensão pode ser dissolvida se lembrarmos que, na *Doutrina transcendental dos elementos*, trata-se de investigar os elementos do nosso conhecimento teórico, do conhecimento de objetos que não criamos quanto à existência. Para tanto, é exigido de nossas cognições que elas nos permitam identificar, em algo que não criamos mas se nos oferece aos sentidos, aquilo do que estamos tratando, para poder comparar a cognição com seu objeto e saber da sua verdade ou falsidade. Ao longo deste texto, o que será dito necessário para termos cognição terá em mente esse sentido de cognição: 'relacionado a objetos', no caso da pretensão de conhecimento teórico, é 'instanciável (por algo cuja existência não se reduz ao ser representado) e cuja instanciação eventual pode ser atestada'. Dito de outro modo, uma representação tem significado e está, nesse sentido, relacionada a objetos se é uma representação capaz de especificar, em algo que não é mera representação mas em algum sentido existe independentemente de ser representado, um objeto ao qual pode ser comparado para sabermos da sua adequação ou não a esse objeto (da sua verdade ou falsidade).[4]

---

[3] Cf. *KrV*, A320/B376.

[4] Que tal solução seja viável como interpretação do que Kant em certos contextos entende por 'relacionado a objetos' dependeria ainda, é claro, de algo que não é possível tentar resolver aqui, a saber, como compreender o pensamento que não expressa conhecimento de objetos cuja existência é independente do pensamento. Tal explicação seria necessária para compreender a pelo menos pretensa significatividade dos juízos da metafísica tradicional.

Assim, Kant inicia relembrando a necessidade de uma capacidade representativa receptiva, já examinada na *Estética Transcendental*. Do fato de pensarmos algo, não se segue que esse algo exista. Portanto, só poderemos conhecer coisas existentes se elas nos forem *dadas* (uma vez que não as criamos, precisam nos ser dadas), isto é, se tivermos a capacidade de *receber* cognitivamente essas coisas.[5]

No entanto, a necessidade da faculdade da receptividade, em Kant, não parece reduzir-se a ser ela condição de atestação da existência do correlato de nossos pensamentos. Segundo Kant, dado que nosso entendimento não cria o que pensa simplesmente por pensá-lo, ele não é capaz sequer de, por si só, gerar sequer *um pensamento*. Ao contrário, diz Kant, é um "entendimento que [...] **apenas** liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que lhe precisa ser dada pelo objeto".[6] Podemos, é claro, pensar objetos inexistentes e até mesmo, em certo sentido (veremos), objetos impossíveis. No entanto, todas as representações que não têm por objeto coisas que afetam nossos sentidos serão explicadas como *dependentes* em relação à operação primitiva de pensar objetos dados.[7]

Por outro lado, essa operação primitiva não pode consistir unicamente em *receber* representações (e, portanto, não pode ser explicada exclusivamente com base em uma capacidade *receptiva*). Como explicita Kant em outra parte da *Crítica*:

Mais importante, tal explicação seria necessária para compreender, por exemplo, as próprias afirmações da *Crítica* ao tratar das ideias da razão, ou ainda a *cognição* do ponto de vista prático, que prova o caráter não vazio de certas ideias sem apelo à intuição.

[5] Para uma análise mais detalhada do argumento kantiano para a necessidade e caracterização dessas duas faculdades neste texto e no início da *Estética Transcendental*, cf. Guerzoni, 1999.

[6] *KrV*, B145, grifo meu

[7] Assim, por exemplo, o sentido interno não tem múltiplo próprio (sua matéria é dependente da representação de objetos do sentido externo); as categorias são conceitos, em última análise, derivados do nosso modo originário de ordenação da multiplicidade recebida pela sensibilidade; as ideias, derivadas de nosso modo de ordenação de juízos em raciocínios; as próprias intuições puras de espaço e tempo são formas de *receber* o material recebido pela *sensação*. Mais uma vez, não é possível tentar resolver aqui o problema de como, com essa compreensão de em que consiste a atividade do entendimento, é possível dar conta, por exemplo, do pensamento em metafísica. (Cf. nota 4 acima.)

> [...] mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto.[8]

Além da capacidade de receber objetos, é necessário 'pensar o objeto como relacionado a uma representação como simples determinação da mente'. Isto é, é necessário tomar algo como *mera* representação (como algo mental, como uma determinação *da mente*) que está em uma determinada *relação* com o objeto (que representa o objeto).[9] Desses dois aspectos essenciais para a representação de objetos, temos uma espécie de caracterização mínima do que há de mais originário na nossa capacidade de pensamento: "O pensamento é ação de referir uma intuição dada a um objeto".[10] Na medida em que se trata de, pelo menos em certo sentido, *fazer* algo (por oposição a meramente ser afetado), precisamos ter, além da capacidade de receber objetos (receptividade), uma capacidade distinta, que Kant chama de *espontaneidade*[11].

Conceito

Como consequência da concepção do pensamento como sendo, em última análise, a 'ação de referir uma intuição dada a um objeto',[12]

---

[8] *KrV*, A253/B309

[9] Cf. também *KrV*, BXVII: "[...] não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimentos, mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar este através daquelas [...]".

[10] *KrV*, A246/B304. Não caberá tentar indicar aqui qual poderia ser a justificativa kantiana para esta caracterização do nosso entendimento (como mero 'manipulador' de dados recebidos sensivelmente) ou determinar se Kant está supondo (provisória ou definitivamente) tal caracterização. O que buscamos é fornecer elementos para compreender a apresentação da ideia de uma lógica transcendental conforme a concepção kantiana do nosso entendimento, deixando para outro lugar a questão sobre o que, na 'ordem das razões', justificaria essa concepção.

[11] Não cabe aqui discutir em detalhe todos os possíveis aspectos envolvidos na escolha do termo 'espontaneidade', exceto observar que devemos ter uma capacidade espontânea no sentido de ser 'princípio de algo' – por oposição a 'mera receptividade'.

[12] *KrV*, A247/B304

temos a célebre afirmação kantiana da interdependência entre os *produtos* dessas duas capacidades (entendimento e sensibilidade):

> Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos).[13]

Já sabemos, da *Estética transcendental*, o que, segundo Kant, caracteriza uma intuição. Trata-se de uma representação singular (capaz de apresentar à capacidade de pensamento um indivíduo particular). É uma representação que 'dá' um objeto à capacidade cognitiva na medida em que se trata de uma representação *imediatamente* relacionada a um objeto,[14] onde tal relação imediata é possível porque o objeto *afeta* a capacidade de representação (gera uma sensação)[15].

---

[13] *KrV*, A52/B76

[14] Como já antecipamos em função da necessidade do entendimento para a representação até mesmo do que é dado na intuição, como ficará mais claro ao considerarmos a necessidade de conceitos e como será central para os argumentos que Kant oferecerá ao longo da *Analítica dos conceitos*, dizer que uma intuição 'dá um objeto à capacidade cognitiva' não pode implicar a suficiência da sensibilidade ou da intuição (enquanto considerada somente seu 'aspecto receptivo') para que tenhamos propriamente uma representação relacionada a objetos (cf. nota 17 abaixo). No entanto, mesmo que, para que tenhamos cognições (representações relacionadas a objetos), não baste a 'recepção' de algo pela sensibilidade, ainda assim é essa recepção que responde pelo caráter imediato da relação de uma determinada cognição com objetos, caracterizando-a, nesse caso, como uma intuição.

[15] Embora a relação das intuições puras de espaço e tempo com os objetos não ocorra *via* sensação, isso significa tão somente que a necessária aplicabilidade das representações de espaço e tempo a objetos irredutíveis às nossas representações não é derivada da sensação que temos desses objetos, mas do *modo* de recebermos tais sensações. Ainda assim, contudo, insiste Kant, em última análise, a relação dessa forma da sensibilidade com os objetos do conhecimento (como tais, independentes quanto à existência) depende de tal forma ser forma da intuição *empírica* (relacionada com seu o objeto via sensação). (Cf., por exemplo, *KrV*, A89/B121.)

Devemos examinar o que é (i) ‘acrescentar um objeto na intuição’ e (ii) ‘pôr sob um conceito’.

No que diz respeito à necessidade da intuição, antecipamos acima a necessidade da intuição não só como condição para atestação da existência do objeto de nosso pensamento, mas também como meio para fornecer, em última análise, o ‘material’ sobre o qual nosso entendimento opera. Veremos em mais detalhe, na próxima seção, o que está envolvido e quais as consequências desta afirmação.

Consideremos agora a relação entre ‘pensar um objeto como relacionado a uma representação como simples determinação da mente’ e ‘pôr uma representação sob conceitos’. Por oposição à singularidade da intuição, conceitos são sempre representações gerais:

> Observações: 1) O conceito opõe-se à intuição; pois ele é uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos [...]. 2) É uma mera tautologia falar em conceitos universais ou comuns; um erro que se baseia numa divisão incorreta dos conceitos em *universais*, *particulares* e *singulares*. Não são os conceitos eles próprios, mas tão somente o seu uso que pode ser assim dividido.[16]

Conceitos são representações universais quanto à forma, isto é, são, essencialmente, representações gerais, representações que podem sempre aplicar-se a mais de um objeto (mesmo que, de fato, por razões contingentes, exista um único objeto que o instancia). Já vimos que a mera receptividade não explica que tenhamos uma representação de objetos (não explica que tenhamos uma *cognição*)[17], sendo necessário

---

[16] *Log*. AA 09: 91

[17] Dado que, por um lado, a intuição é definida por Kant como uma *cognição* (cf., por exemplo, *KrV*, A320/B377) e é, por outro lado, explícito quanto à incapacidade da receptividade de, por si só, explicar que a intuição seja uma cognição, sendo, para tanto, necessário o recurso da espontaneidade do entendimento (cf. *KrV*, BXVII, A254/B309), fica evidente que há um sentido no qual a intuição não é, enquanto cognição, um produto da sensibilidade *independente* do concurso de conceitos e do entendimento. Não é possível analisar aqui como compatibilizar esta consequência com outras passagens que parecem sugerir uma independência da intuição com respeito ao concurso do entendimento (por exemplo, *KrV*, A91/B123).

ainda espontaneamente *tomar* algo *como* uma representação relacionada a um objeto. Cabe, então, formular a questão do seguinte modo: por que, para pensar um objeto como objeto de uma mera representação (de uma determinação da mente), precisamos pensá-lo como estando sob uma representação que necessariamente pode aplicar-se a mais de um objeto? Na *Lógica de Jäsche*, lemos uma explicação à primeira vista curiosa para a base da utilização de representações gerais:

> *Observação*. – A universalidade ou a validade universal do conceito não se baseia no fato de que o conceito é um conceito parcial, mas no fato de que ele é uma razão de conhecimento.[18]

A observação é à primeira vista curiosa porque é quase lugar comum dizer que um conceito aplica-se necessariamente a uma pluralidade possível de objetos por não ser uma representação completa capaz de especificar um objeto na sua unicidade – isto é, por ser uma representação parcial. No entanto, para compreender o propósito dessa observação de Kant,[19] devemos, antes de tudo, lembrar a insuficiência do produto da sensibilidade para termos representações de objetos: "mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto".[20] Em segundo lugar, devemos examinar o que Kant quer dizer com 'ser parcial'. Ainda segundo o texto da *Lógica de Jäsche*, "todo conceito, enquanto *conceito parcial*, está contido na representação das coisas."[21] Se a universalidade não se deve a ser conceito parcial, isso significa que 'estar contido na representação de uma coisa' não é o que explica 'aplicar-se a uma pluralidade possível de objetos'.

Ora, levando em conta A253/B309, do mero fato de uma representação$_1$ estar contida na representação$_2$ de uma coisa, não se segue que essa representação$_1$ seja *representação* no sentido de *cognição*, isto é, seja algo *tomado como* representando um objeto – em resumo, esse aspecto do conceito (representação$_1$) não é explicado por

[18] *Log*, AA 09: 95
[19] Supondo que não se trate de uma expressão enganadora e inadequada de Jäsche.
[20] *KrV*, A253/B309
[21] *Log*, AA 09: 95

ele ser parte de uma representação$_2$. A aplicabilidade da representação$_1$ a objetos possíveis (e, portanto, sua universalidade) depende, justamente, de tal representação ser *tomada* como razão de conhecimento [‘Erkanntnissgrund’] de algo. Mesmo sem conseguir especificar de modo satisfatório o que devemos entender por ‘razão’ (ou ‘fundamento’) de ‘conhecimento’ (ou ‘cognição’), podemos dizer que um fundamento de cognição parece ser o fundamento, a base ou aquilo que permite que uma determinada coisa seja representada (no sentido de ‘cognoscida’). Por isso, a universalidade ou validade universal baseia-se no fato de um conceito ser razão de conhecimento de algo, baseia-se no tomar algo como fundamento ou base para a representação (para o ‘cognoscer’) de algo. Dito, de outro modo, um conceito enquanto representação$_1$ de uma pluralidade possível de objetos baseia-se em tomar uma parte do que está contido em uma representação$_2$ como fundamento de conhecimento ou cognição: como *nota caraterística*. Ao caracterizar nosso entendimento como discursivo, o texto de Jäsche define o que é uma nota característica:

> O conhecimento humano é, da parte do entendimento, *discursivo*; quer dizer, ele tem lugar mediante representações que fazem daquilo que é comum a várias coisas o fundamento do conhecimento [‘Erkenntnissgrund’], por conseguinte mediante *notas características* enquanto tais. Nós só reconhecemos, pois, as coisas *mediante características*; e é isso precisamente o que se chama *reconhecer* (*Erkennen*), que deriva de *conhecer* (*Kennen*).
>
> Uma nota característica é aquilo que, numa coisa, constitui uma parte do conhecimento da mesma; ou – o que dá no mesmo – uma representação parcial na medida em que é considerada como uma razão de conhecimento [‘Erkenntnissgrund’] da representação inteira. Por conseguinte, todos os nossos conceitos são notas características e pensar nada mais é do que representar mediante notas características.[22]

[22] *Log*, AA 09: 58

Assim, uma nota característica é (i) uma representação parcial (ii) *na medida em que é considerada* razão de conhecimento da representação inteira. Não basta que parte do que represento do objeto na minha frente (caderno vermelho) seja, digamos, a 'vermelhidão', mas que seja minha *representação* da 'vermelhidão' seja tomada como algo que *não é* o objeto, mas permite '*cognoscê-lo*' (representá-lo em sentido próprio). Ora, na medida em que essa representação parcial (no exemplo, o 'ser vermelho') é considerada não como coisa ou objeto, mas como *distinta e relacionada a algo* (aquilo de que é considerada razão de conhecimento), será necessariamente tomada como razão de conhecimento de tudo mais que tiver as mesmas características tomadas como razão de conhecimento do objeto ao qual ela está relacionada. No exemplo, a representação 'vermelho' será tomada como razão de conhecimento de tudo mais que for vermelho. Será, portanto, uma representação universal ou com validade universal[23], isto é, será utilizado um *conceito*.

Assim, pensar é ter uma representação parcial considerada razão de conhecimento de uma representação inteira e, por isso, 'o conhecimento por conceitos chama-se *pensamento*'.[24] Podemos agora caracterizar outras noções supostas na apresentação kantiana da ideia de uma Lógica transcendental e de difícil caracterização, em especial, a noção de *conteúdo* de um conceito. Com isso, poderemos tentar compreender melhor a especificidade[25] de parte da passagem de A51/B76 já citada, a saber, "pensamentos sem conteúdo são vazios".

Forma, matéria, conteúdo e extensão

> Em todo conceito é preciso distinguir *matéria* e *forma*. A matéria dos conceitos é o *objeto*; sua forma, a *universalidade*.[26]

---

[23] Não, evidentemente, no sentido de valer para todos os objetos possíveis, mas para todo e qualquer objeto possível que tiver como característica o que é tomado como fundamento de conhecimento.

[24] *Log*, AA 09: 91

[25] Sobre o caráter especialmente inovador dessa afirmação kantiana em relação à filosofia racionalista que antecedia Kant, cf. Caimi, 2001-2002

[26] *Log*, AA 09: 92

Ao representar conceitualmente um objeto (único modo pelo qual o pensamos), podemos distinguir *o que* é representado do *modo* como é representado.

De que modo representamos conceitualmente um objeto? Isto é, qual é a nossa forma, o modo pelo qual necessariamente pensamos o que pensamos? Já vimos que, para Kant, por representações universais, na medida em que necessariamente são representações que podem aplicar-se a mais de um objeto. E temos uma representação geral ou universal nesse sentido na medida em que 'retemos' uma determinada parte da representação de algo e a pensamos abstração feita das demais partes suas:

> A origem dos conceitos, *quanto à forma*, está na reflexão e na abstração da diferença das coisas designadas por uma certa representação.[27]

Como vimos, para pensar um objeto, precisamos tomar algo que está contido numa representação como razão de conhecimento. Ao considerar somente essa parte que é tomada como razão de conhecimento, desconsideramos (fazemos abstração de) outras partes do representado e temos, assim, uma representação universal quanto à forma. Assim, a forma do conceito é o modo como pensamos (isto é, por representações universais) e tal forma (essa universalidade) é possível na medida em que fazemos abstração de diferenças entre as coisas representadas.

Por outro lado, *aquilo* que é representado, o *objeto* representado (aquilo do qual o conceito é conceito), é a *matéria* do conceito. Essa formulação vaga e trivial, contudo, não significa muito se não pudermos precisar o que 'objeto' significa aqui. Ora, 'objeto' é, ao fim e ao cabo, qualquer coisa na qual pensamos, seja uma mesa, uma cor, minha percepção de uma cor, um triângulo matemático, um unicórnio, Deus.[28] Assim, *em certo sentido*, *qualquer* coisa pode ser objeto, qualquer coisa

---

[27] *Log*, AA 09: 93.

[28] "O mais alto conceito, com o qual se costuma começar uma filosofia transcendental consiste comumente na divisão em possível e impossível. Todavia, visto que toda divisão pressupõe um conceito dividido, tem que ser indicado um conceito ainda mais alto, e este é o conceito de um objeto em geral (tomado problematicamente e sem decidir se é alguma coisa ou nada)." (*KrV*, A289/B346)

pode ser a matéria de um conceito ou de um pensamento, basta ser aquilo do qual o pensamento trata. E podemos pensar em coisas que não existem. Cabe perguntar agora como nossos pensamentos (nossos conceitos) têm essa propriedade especial de poder relacionar-se com (representar) tanto algo dado (por exemplo, mesas) quanto com o que não existe (por exemplo, unicórnios).

Antes de mais nada, devemos lembrar que tudo que o entendimento faz é 'manipular' uma multiplicidade recebida sensivelmente. Assim, em última análise, todo nosso pensamento depende da sensação.[29] Como vimos, em última análise "o pensamento é ação de referir uma intuição dada a um objeto".[30] Mas, também já vimos, não basta receber a intuição:

> [...] não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimentos [cognições], mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar este através daquelas [...].[31]

Ou seja, só temos cognição ou uma representação *de* um objeto quando *tomamos* algo como *representação* e algo como um *objeto* determinado através desta representação. Para os propósitos deste texto, não cabe analisar em mais detalhe o sentido de 'determinar' utilizado por Kant. Bastará por ora lembrar que algo que simplesmente gera uma afecção não é, enquanto 'algo que afeta', um objeto de representação, a menos que seja tomado como tal – a menos que seja tomado como um *objeto* contraposto a uma *representação* (mera determinação da mente). E esse objeto de representação será tomado como *o objeto que tem tais e tais características* (aquelas tomadas como razão de conhecimento dele), ou seja, ele será um objeto *determinado* (caracterizado por tal e tal conceito). Desconsiderada essa ação do entendimento de pensar o objeto como determinado por tal ou tal conceito, o que temos é somente um *determinável*, isto é, uma matéria para o pensamento que, considerada somente enquanto dada à receptividade, não é objeto de pensamento. Ao

---

[29] Já sabemos, da *Estética Transcendental*, que nossa sensibilidade oferece a multiplicidade pura do espaço e do tempo, mas ela só nos é dada enquanto forma a priori da matéria recebida pela *sensação*.

30 *KrV*, B304.

31 *KrV*, BXVII.

explicar os conceitos de matéria e forma em geral[32], Kant os define do seguinte modo: "O primeiro [o conceito de matéria] significa o determinável em geral, o segundo [o conceito de forma], a sua determinação".[33]

Se é dada uma multiplicidade de sensações provocadas por, digamos, uma tela de computador à minha frente, o entendimento pode ordenar essa multiplicidade e determinar como objeto da minha representação um computador.[34] Podemos, por outro lado, perceber em nós próprios o ato de representar e tomar como objeto de representação a própria representação (o que Kant chama de determinar o sentido interno).[35] Podemos ainda determinar simplesmente a multiplicidade pura do espaço e representar como objeto (pensar em) um triângulo matemático, por exemplo.

Examinemos mais de perto o caso mais simples, da representação de, digamos, uma árvore com passarinhos que tenho diante dos olhos. Temos (i) a recepção do determinável (uma multiplicidade espaço-temporal)[36] e (ii) a apreensão conceitual de algo pensado como tendo como determinações as características que pensamos no conceito 'árvore com passarinhos'. Qual a matéria neste caso? Enquanto determinável, abstração feita da sua apreensão pelo pensamento, é a multiplicidade recebida pela sensação em determinadas relações espaciais. Mas, enquanto matéria *deste* conceito, deste ato de pensamento, é *o objeto*: a árvore com passarinhos. Daí que a matéria do conceito seja, para Kant, o objeto, aquilo que pensamos por um conceito. No caso desse exemplo, temos o que Kant chama de um conceito "empiricamente dado quanto à matéria",[37] uma vez que derivamos *da experiência* o modo de combinação da multiplicidade recebida. No que diz respeito à nossa

---

32 Como conceitos de reflexão "postos a fundamento de toda a outra reflexão" (*KrV*, A266/B322).

[33] *KrV*, A266/ B322

[34] Um selvagem da Nova Holanda (ou mesmo da Königsberg do século XVIII) com certeza não teria, diante da mesma matéria determinável, o mesmo objeto de representação determinado. (Cf. *Log*, 09: 33.)

[35] Sobre os diferentes sentidos de 'objeto da representação', cf. Silva (2008), pp. 23ss.

[36] Na verdade, o, digamos, "puramente determinável" seria o correlato da sensação, abstração feita da sua forma (espaço e tempo). No entanto, do ponto de vista da conceitualização, a matéria ou o determinável é a matéria da sensação na forma do espaço e do tempo.

[37] *Log*, AA 09: 93

capacidade de combinação, poderíamos combinar a mesma multiplicidade recebida no conceito de 'arvorinho' (algo como árvores cujas folhas são passarinhos).[38] Em função da experiência, contudo, determinamos a matéria (pensamos o objeto) como 'árvore com passarinhos'. É nesse sentido que derivamos da experiência a regra de combinação para termos a matéria deste conceito (por oposição a determinarmos a mesma multiplicidade de outro modo e termos por matéria um 'arvorinho').[39]

No entanto, se é assim que pensamos algo ('manipulando' pelo entendimento uma multiplicidade recebida), então temos necessariamente a possibilidade de combinar a multiplicidade de outras maneiras, como no conceito 'arvorinho' ou em outras representações que dizemos serem ficções, por serem consideradas maneiras arbitrárias às quais não corresponde nada na realidade.

Ora, de que modo o conceito pode fazer isso, de que modo ele pode representar objetos independentemente de eles afetarem a sensibilidade? Graças a seu *conteúdo*, que determina uma *extensão* (os objetos que tal conceito apresenta graças a seu conteúdo). Um conceito tem conteúdo, diz o texto da *Lógica de Jäche*, por estar contido na representação de uma coisa:

> Todo conceito, enquanto *conceito parcial*, está contido na representação das coisas; enquanto

---

[38] O exemplo é de Guerzoni (2002), p. 244.

[39] Do ponto de vista da matéria recebida pelo entendimento (a multiplicidade espaço-temporal), o 'recorte' em 'árvore com passarinhos' ou em 'arvorinho' é, assim como tantos outros recortes, igualmente possível. Assim, se há um sentido em dizer que 'derivamos' da experiência o conceito 'árvore' (e, portanto, se há um sentido no qual podemos dizer que algum conceito é empiricamente dado), tal sentido é bastante complexo e não pode significar que a árvore é *dada enquanto árvore* (e, nesse sentido, nenhum objeto é *dado enquanto* objeto, mas é construído). Ainda assim, podemos tentar preservar o sentido no qual dizemos que conceitos empíricos são dados se for possível justificar que *fazemos* o recorte (nesse sentido, ele não é dado) segundo certas regras a priori (além das espaço-temporais, as que Kant mais adiante pretenderá derivar do modo de operação do entendimento) mas levando em conta de algum modo as características do múltiplo e as relações de um determinado recorte com outros recortes possíveis na constituição de um todo da experiência – isto é, na medida em que, de algum modo, a construção do objeto enquanto objeto de representação levar em conta características do múltiplo recebido.

> *razão de conhecimento*, isto é, enquanto *nota característica*, estas coisas estão contidas *sob ele*. Sob o primeiro aspecto, todo conceito tem um *conteúdo*; sob o segundo, uma *extensão*.
>
> O conteúdo e a extensão de um conceito estão numa relação inversa um com o outro. Pois, quanto mais um conceito contenha *sob* si, tanto menos ele contém *em* si, e vice-versa.[40]

Podemos ser tentados a dizer que um conceito tem conteúdo por conter como partes as notas que o compõe (o conceito 'mesa' tem como conteúdo as notas 'ter pés', 'ter tampo', 'ser um móvel' etc.). No entanto, embora, é claro, um conceito seja caracterizado pelas notas conceituais que o compõem, Kant[41] diz que um conceito tem conteúdo por *estar contido* em outra representação (e não por *conter* em si outras representações). A considerar seriamente essa formulação (um conceito tem conteúdo não tanto por conter *em* si representações quanto por *estar contido em* uma representação), cabe perguntar, então, em que espécie de representação um conceito deve estar contido para ter conteúdo.

Para tanto, será útil levar em conta a relação entre conteúdo e extensão. Embora o que deva ser compreendido por 'extensão' ainda reste também por ser elucidado,[42] sabemos, da citação acima, da relação inversa entre conteúdo e extensão: quanto mais 'rico' o conteúdo de um conceito, tanto menor sua extensão.

Antes de considerar que, para Kant, há representações não puramente conceituais (as intuições), podemos examinar como essa relação inversa entre conteúdo e extensão se dá simplesmente *entre conceitos*. No caso da consideração de conceitos (abstração feita da

---

[40] *Log*, AA 09: 95

[41] Supondo, mais uma vez, que a formulação não é exclusiva de Jäsche.

[42] Atualmente, por 'extensão' podemos ser tentados a imediatamente pensar exclusivamente no conjunto dos *objetos* que *instanciam* um conceito. No entanto, para Kant, em primeiro lugar, os *objetos* que podem ser ditos estar na extensão de um conceito não são somente os que o instanciam, mas os que *podem* ser representados por tal conceito (isto é, que, digamos, poderiam instanciá-lo). Além disso (e relacionado a isso), Kant diz também que os *conceitos* subordinados a um conceito estão na extensão deste último. Para uma discussão sobre diferentes interpretações da noção de extensão em Kant, cf. Fonseca (2010).

eventual relação que venham ter com algo não conceitual), um conceito é caracterizado, obviamente, pelos conceitos que o compõem. O conceito 'mesa' contém como notas, digamos, 'mobiliário', 'com pés', 'com tampo' e 'serve para escrever ou comer'. Essas notas especificam o conteúdo do conceito. Podemos ser tentados, já vimos, a dizer que essas notas *são* o conteúdo do conceito. No entanto, se quisermos fazer justiça à formulação da *Lógica de Jäsche*, podemos dizer que essas notas servem para nos apresentarmos ou para constituir, por assim dizer, um objeto 'em pensamento', ou uma realidade objetiva em sentido cartesiano: um objeto *de e enquanto* pensado (enquanto tal, *em* pensamento, em mera representação).

Ainda permanecendo exclusivamente na consideração da relação entre conceitos, um conceito como, por exemplo, 'escrivaninha', por ter como nota o conceito 'mesa' (por 'mesa' ser um conceito parcial contido no conceito 'escrivaninha'), está na *extensão* do conceito 'mesa' (assim como 'mesa de jantar', 'mesinha de centro', etc.). Por outro lado, na medida em que o conceito 'mesa' contém como parte o conceito 'móvel', 'mesa' está na extensão de 'móvel'. Quanto mais rico for o conceito (quanto mais especificado for seu conteúdo), menor a quantidade de conceitos que poderão estar sob ele – 'mesa' contém como parte, além de todos os conceitos que estão já contidos em 'móvel', o conceito 'ter pés', por exemplo. Assim, o conceito 'armário' estará na extensão de 'móvel', mas não na extensão de 'mesa', embora tudo que esteja na extensão de 'mesa' esteja na extensão de 'móvel'.

É importante observar que, mesmo deste ponto de vista de consideração exclusivamente da relação entre conceitos, não cabe propriamente dizer que o conteúdo de um conceito *são* seus conceitos parciais. Isso porque, caso essas notas sejam contraditórias, *não há conteúdo* (e, portanto, sequer há conceito). Para que um conceito tenha conteúdo, é condição necessária (mas, veremos, para Kant, não suficiente) que ele especifique um objeto logicamente possível. Esse objeto é especificado (também, mas, veremos, não exclusivamente) graças às notas conceituais. Todo outro conceito que tiver como parte essas mesmas notas conceitos estará na sua extensão.

No entanto, não podemos, para compreender o que Kant entende por conteúdo de conceitos, considerar somente as relações entre *conceitos*, abstração feita da relação destes conceitos com algo extrapensamento. Como escreve Kant na *Introdução à Estética*

Transcendental, o pensamento tende sempre, como meio, à intuição[43] – é um meio para nos representarmos o que, sendo independente quanto à existência, deve nos ser *dado* e ser, portanto, objeto da *intuição*. O que pretendemos conhecer não são simplesmente outros conceitos, mas *objetos* ou *coisas*. Nesse sentido, o que queremos é que o conteúdo dos nossos conceitos (o objeto *em* pensamento, apresentado pelo conceito) especifique uma extensão não simplesmente de *conceitos*, mas de *coisas* que poderiam ser representadas por este conceito. Queremos que o conceito sirva para, por assim dizer, compor um conteúdo (pensado) que, por apresentar 'em conteúdo pensado' um objeto, determinar um horizonte de objetos, de coisas extrapensamento que podem ser conhecidas ('cognocidas', representadas por) tal conceito.[44]

Ora, para Kant, a especificação dos conceitos parciais contidos em um conceito (a especificação das notas conceituais enquanto notas conceituais) pode não ser suficiente para sermos capazes de ter, no conceito, um objeto 'em pensamento' no sentido de termos o necessário para, pelo conceito, saber em que objeto estamos pensando. A mera especificação de notas conceituais pode não ser suficiente para permitir saber o que contaria como um objeto sob aquele conceito, o que contaria como algo irredutível ao conceito e do qual o conceito é razão de conhecimento.

As notas conceituais de um conceito (e sua consistência lógica) podem não ser suficientes para garantir que de fato pensamos algo possível[45] por este conceito e, nessa medida, não são, por si só, suficientes para que o conceito tenha conteúdo. Lembremos o que distingue um conceito de outro: um determinado modo de combinação de uma multiplicidade. Essa multiplicidade é sempre, em última análise, dependente da sensação. Para que o conceito apresente um objeto possível, para que apresente um conteúdo (algo em pensamento) que pode ou não concordar com algo extrapensamento que lhe corresponde, é necessário, para que o conceito tenha conteúdo nesse sentido, que essa combinação em pensamento seja uma combinação *possível* nas coisas. Para tanto, não basta combinar os conceitos de, digamos, 'mobiliário',

---

[43] Cf. *KrV*, A19/B33

[44] Cf. *KrV*, A658/B687. Para uma discussão da noção de conceito como determinando um horizonte de aplicação, cf. Fonseca 2010, pp. 111ss.

[45] Não somente algo logicamente possível, mas *realmente* possível (algo que pode ser dado e ao qual podemos comparar a cognição para saber se lhe é ou não adequada).

'tampo', 'pés', 'servir para escrever ou comer'. É necessário, em primeiro lugar, que, de algum modo, em algum momento, notas conceituais estejam relacionadas à multiplicidade da sensibilidade. Em segundo lugar, é necessário que a combinação dessas notas conceituais apresente uma combinação *possível* da multiplicidade dada. Somente quando essas duas condições são satisfeitas temos propriamente um pensamento com conteúdo. Sem esse conteúdo dependente, em última análise, do material oferecido pela sensação e das suas possibilidades de combinação, temos uma forma de pensamento. Temos, abstração feita da contribuição da sensibilidade que oferece o material, um modo de combinar, mas que não combina nada e que, por isso, não é capaz de pensar algo no sentido de apresentar em pensamento um objeto (seu conteúdo) que pode representar algo extrapensamento. Nesse caso, teríamos um pensamento vazio ou, melhor dizendo, uma forma vazia que não consegue propriamente pensar um objeto – isto é, teríamos uma forma de pensamento sem matéria.[46]

Conforme de onde foi derivado o modo de combinação da multiplicidade dada, podemos ter diferentes tipos de conceitos quanto à matéria. Se um conceito é empiricamente dado, isto é, se combinamos uma multiplicidade de tal e tal modo em função de termos *experimentado* tal combinação na experiência, temos um conceito *empiricamente dado*.

Por outro lado, podemos forjar arbitrariamente certas combinações de notas e obter, assim, uma regra arbitrária de combinação de certa multiplicidade. No entanto, diz Kant, no caso de um conceito arbitrariamente forjado, não podemos saber se tal combinação de fato sequer é possível na realidade. Em certo sentido, podemos pensar em sereias, mas pode ser que leis biológicas desconhecidas impeçam a possibilidade da combinação de torço de mulher e rabo de peixe.

Há uma única sorte de conceito cujo objeto sabemos, a priori, ser possível, a saber, os objetos matemáticos, que são conceitos *factícios* quanto à matéria:

---

[46] Mais uma vez, fica evidente que restaria explicar como distinguimos duas 'formas vazias de pensamento sem conteúdo', como, digamos, dois conceitos da metafísica tradicional, como, por exemplo, 'Deus' e 'alma'. Como já dito, restringi-me aqui a em que deve consistir o conteúdo de um conceito para que ele possa ser comparado a algo em algum sentido contraposto e irredutível ao pensamento. (Cf. notas 4 e 7 acima.)

> Com efeito, o objeto pensado por esta ciência também é por ela apresentado a priori na intuição, e este objeto não pode seguramente conter nem mais nem menos do que o conceito, pois foi mediante a explicação que o conceito do objeto foi originariamente dado, isto é, dado sem derivar a explicação de qualquer outra coisa.[47]

Já sabemos, da *Estética Transcendental*, que dispomos de representações intuitivas a priori: as representações de espaço e de tempo. Nesse caso, de posse de um conceito matemático qualquer, podemos de fato *construir* algo irredutível à mera especificação de notas conceituais, isto é, podemos construir o conceito ao construir a combinação na intuição pura da multiplicidade pura. Além disso, como esse objeto da intuição pura assim construído é forma dos objetos cuja existência é independente do pensamento, sabemos a priori que um objeto com as características da construção matemática é realmente possível.

Assim, conforme a origem ou fundamento do "modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível",[48] temos conceitos diferentes quanto à matéria:

> Todos os conceitos são, *quanto à matéria*, ou bem dados (*conceptus dati*) ou bem factícios (*conceptu factitii*). Os primeiros são ou *a priori* ou *a posteriori*.[49]

Conceitos como 'mesa' e 'móvel' são dados pela experiência, pois é dela que 'derivamos'[50] a regra de combinação. No entanto, será que não há regras de combinação, "modos de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível"[51] cujo fundamento, cuja origem é a priori? Isto é, será que não há modos de determinação do múltiplo que utilizamos em função simplesmente do modo como *pensamos*? Estes seriam conceitos *dados*, mas dados não empiricamente e, sim, dados *a priori*. Caso isso seja possível, teremos também conceitos puros, isto é,

---

[47] *KrV*, A730/B758
[48] *KrV*, B309
[49] *Log*, AA 09: 93
[50] Cf. nota 39 acima.
[51] *KrV*, A253/B309

conceitos que, por expressar somente a forma do pensamento de um objeto em geral, não contêm nada dependente da sensação e, portanto, são independentes da experiência que fornece a matéria do pensamento.

Ao contemplar tal possibilidade, passamos a considerar o que poderia ser uma Lógica *transcendental*. Antes, contudo, caberá, seguindo novamente o texto de Kant na *Introdução à Lógica transcendental*, lembrar o que caracteriza a Lógica geral.

Lógica geral

Tendo relembrado a necessidade de duas faculdades cognitivas irredutíveis (sensibilidade e entendimento), o passo seguinte na *Introdução à Lógica transcendental* é caracterizar uma Lógica (a Lógica geral) como "ciência das regras do entendimento em geral"[52]: tal ciência trata das regras necessárias para pensar *qualquer* coisa.

Por tratar-se de regras para pensar qualquer coisa, cabe distinguir as regras da Lógica geral de regras de um uso *particular* do entendimento. Considerar as regras de um uso particular do entendimento é considerar regras específicas para pensar um tipo particular de objeto. Em Física, não devemos pensar em descrições de um determinado evento que violem, por exemplo, a lei da gravidade (digamos). Que devamos pensar objetos como subordinados à lei da gravidade, contudo, não é uma regra que dependa exclusivamente da nossa capacidade de pensamento: *podemos pensar* a violação da lei da gravidade (só não podemos fazer Física). Nesse sentido, o que temos ao considerar as regras de um uso particular do entendimento é o que Kant chama de *órganon* para uma determinada ciência: " [...] por *órganon* entendemos uma indicação da maneira de levar a cabo um certo conhecimento".[53] Um órganon oferece, portanto, um conjunto de princípio básicos que funciona como uma *propedêutica* (uma 'preliminar') a uma ciência particular, um conjunto de regras que apoia e com base no qual avançamos o conhecimento de um determinado tipo de objeto.[54]

---

52 *KrV*, B76

53 *Log*, AA 09: 13

54 Mesmo que, 'na ordem do tempo', a sistematização de tais princípios seja relativamente tardia em uma ciência, eles são ponto de partida para a justificação das suas proposições.

Já a Lógica geral por sua vez, não é uma propedêutica para uma ciência sobre um determinado tipo de objeto, mas, antes, uma propedêutica *a todo e qualquer uso* do entendimento. E, veremos, justamente por isso, ela não poderá jamais ser um órganon:

> Enquanto ciência que se refere a todo pensamento em geral, abstração feita dos objetos enquanto matéria do pensamento, a Lógica 1) deve ser considerada como um *fundamento* para todas as outras ciências e como a *propedêutica* de todo uso do entendimento. Mas, exatamente porque se abstrai de todos os objetos inteiramente, ela também: 2) não pode ser um *órganon* das ciências.[55]

A Lógica geral é uma ciência elementar que apresenta as regras necessárias para *qualquer* ciência, porque apresenta as regras necessárias do pensamento enquanto tal. Podemos fazer isso ao ignorar completamente quaisquer diferenças possíveis nos objetos de pensamento – ao desconsiderar a matéria do pensamento – e considerar somente regras sem as quais não poderíamos absolutamente pensar (por oposição a simplesmente não conseguir pensar uma certa espécie de coisa):

> [...] não podemos pensar, ou usar nosso entendimento, a não ser segundo certas regras. Essas regras, porém, podemos mais uma vez pensá-las *per se*, isto é, podemos pensá-las *sem sua aplicação* ou *in abstrato*.[56]

É importante ressaltar que esse modo de consideração da Lógica geral (a saber, *abstração* feita da sua *aplicação*) é, justamente, uma *abstração*. Como vimos, a inteira atividade do nosso entendimento consiste em 'manipular' uma multiplicidade recebida sensivelmente.[57]

---

[55] *Log*, AA 09: 13

[56] *Log*, AA 09: 12

[57] É bem verdade que, como Kant já anunciou na *Introdução* da *Crítica*, já antecipou no primeiro parágrafo da *Introdução à Lógica Transcendental* e pretenderá mostrar na *Analítica Transcendental*, há conceitos cuja origem é o próprio entendimento. Isso não significa, contudo, que o entendimento forneça a

Devemos, portanto, lembrar em que consiste a ação do entendimento, para compreender o que, das suas operações, pode ser considerado abstração feita da sua aplicação à matéria.

Segundo Kant, as ações do entendimento consistem, em última análise, em ações cuja expressão está na ligação de representações *em juízos*.[58] Como vimos, pensamos um objeto qualquer ao pensá-lo por um conceito. Mesmo quando se trata de pensar um objeto presente aos sentidos, pensá-lo é determiná-lo por um conceito. E determinar conceitualmente um objeto dado é relacionar a representação singular desse objeto que afeta os sentidos (por exemplo, uma mesa à minha frente) com uma representação que pode representar outros objetos (no exemplo, o conceito 'mesa'). Ora, fazer isso é exercer a mesma função expressa por algo como 'este objeto à minha frente é uma mesa'[59]. Por

---

matéria do pensamento por esses conceitos. Eles são conceitos que têm por base (refletem) o *modo* como o entendimento manipula uma matéria recebida, em última análise, por outra faculdade. Também é verdade, veremos, que podemos utilizar tais conceitos (categorias) para pensar objetos não sensíveis (que, por não poderem ser dados, não poderemos conhecer). No entanto, do ponto de vista da razão teórica, isto é, do ponto de vista da nossa capacidade de *conhecer* as coisas, essa suposta aplicação de regras de combinação (suposta aplicação a outra coisa que não à multiplicidade recebida pela sensibilidade) é somente a forma vazia de um pensamento: não oferece um conteúdo em pensamento que consegue representar um objeto extrapensamento ao qual o pensamento pode ser comparado e do qual pode ser verdadeiro ou falso.

[58] Que a ação do entendimento seja redutível ao que fazemos ao julgar é uma tese kantiana para qual encontramos tentativa explícita de justificação mais adiante (B92-4). Caberia, portanto, analisar qual é essa justificativa e de que modo a utilização dessa caracterização do entendimento na apresentação da ideia de uma lógica transcendental afeta o argumento kantiano como um todo, mas essa questão não será objeto de exame aqui.

[59] É irrelevante que não façamos esse juízo explicitamente, ou qual seria (se é que necessariamente há) a expressão linguística adequada para o que ocorre ao pensar um objeto oferecido à intuição. Aliás, por razões que não cabe desenvolver aqui, sequer cabe dizer que necessariamente *fazemos* (mesmo que implicitamente) um *juízo* cuja expressão seria algo como 'isto é uma mesa'. Dizer que toda apreensão de um objeto é implicitamente um juízo parece exigir uma representação não conceitual que identificasse o objeto. Mas, dado que, para Kant, só pensamos por conceitos, tal pensamento não conceitual do 'isto' é impossível. Assim, para Kant, ou apreendemos o 'isto' como uma mesa – e, portanto, não se trata de apreender algo independentemente de apreendê-lo como mesa e julgar que é uma mesa – ou em expressões como 'isto' pensamos

outro lado, o conceito ‘mesa’ relaciona-se ao conceito ‘móvel’ de um modo que pode ser expresso pelo juízo ‘toda mesa é um móvel’ (e, com isso, relaciona também a representação individual de uma mesa ao conceito ‘móvel’). Ou ainda, em outro exemplo, o conceito ‘mesa’ está relacionado de outro modo ao conceito ‘branco’ – de um modo que pode ser expresso pelo juízo ‘nem todas as mesas são brancas’.

Assim, os modos de pensar objetos dados podem ser expressos em juízos. Nos juízos, podemos distinguir sua matéria e sua forma:

> A todo juízo pertencem, a título de componentes essenciais do mesmo, *matéria* e *forma*. A *matéria* consiste nos conhecimentos dados e ligados para a unidade da consciência no juízo; a *forma* do juízo consiste na determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem a *uma* consciência.[60]

Representações de objetos ou cognições podem ser ligadas entre si de diferentes modos. Diante da matéria apresentada em pensamento pelos conceitos de ‘mesa’, ‘branca’ e ‘móvel’, podemos ligar tais representações na consciência[61] (pensá-las conjuntamente) como ‘toda mesa é um móvel’, ‘alguma mesa não é branca’, ‘toda mesa é branca’ (ligação falsa, mas possível), ‘se o objeto à minha frente é uma mesa, então ele não é branco’ etc. Essas são diferentes formas de reunir em uma consciência (pensar em conjunto) certas representações.

Ora, a ligação nessas diferentes formas pode ter como consequência ou tornar impossíveis outras ligações. Se aceitamos o juízo ‘toda mesa é branca’, não podemos aceitar ‘se o objeto à minha frente é uma mesa, então ele não é branco’. E que seja impossível pensar ‘todas as mesas são brancas’ conjuntamente com ‘se o objeto à minha frente é uma mesa, então não é branco’ não se deve em nada à matéria

---

implicitamente certas notas. Ao dizer que toda utilização de conceitos é redutível às funções lógicas dos juízos, Kant só precisa estar comprometido com a tese que, ao pensar um objeto à minha frente, o penso através de um conceito e, portanto, o subsumo a uma representação geral. Como se trata de pensar o objeto como subsumido a uma representação geral, trata-se da mesma função que pode ser expressa em juízos.

[60] *Log*, AA 09: 101

[61] Não cabe aqui chamar atenção e explicar em detalhe a importância e as consequências desta formulação (reunião ‘em *uma* consciência’).

ligada nesses juízos, não se deve em nada a propriedades de mesas ou da brancura. Deve-se simplesmente ao *modo* como ligamos a matéria: deve-se à forma dos juízos. As regras que se devem a essa forma (ao modo de pensar) são as regras examinadas pela Lógica geral. À Lógica geral caberá, então, investigar as regras que seguimos ao pensar, regras essas que dependem exclusivamente do modo, da forma, como pensamos o que seja.

Cabe observar ainda que essas regras que dependem exclusivamente da *forma* do pensamento consistem em regras de uma Lógica *pura*, por oposição a uma Lógica *aplicada*. Por uma Lógica aplicada Kant entende regras que levam em conta considerações da psicologia, como a influência do hábito, por exemplo. As regras consideradas pela Lógica geral *pura*, ao contrário, são regras a priori, independentes da experiência.

Essas regras da Lógica geral pura (em última análise, dependentes do princípio de não contradição) são tais que, se violadas, não conseguimos sequer ter um pensamento, pois o pensamento se contradiria a si mesmo, tornando impossível que nos representássemos algum conteúdo pensado. No entanto, por outro lado, a *satisfação* dessas regras não garante, por si só, que, ao reunir representações conforme a essas regras da Lógica geral pura, estejamos de fato tendo um conteúdo pensado. Isso porque, como vimos, a Lógica geral não leva em conta eventuais condições para que nossos pensamentos possam *estar relacionados a objetos*. Ela é incapaz de fazer isso justamente por ser absolutamente geral ou formal. Devemos lembrar de que modo nosso pensamento se relaciona com algo extrapensamento: o conceito 'mesa' relaciona-se a mesas na medida em que pensamos, no conceito 'mesa', características de certos objetos percebidos ou perceptíveis.[62] No entanto, se, de um conceito qualquer como 'mesa', desconsideramos qualquer especificidade do objeto pensado para considerar somente o modo como pensamos o que quer que seja, nada podemos, nesse nível

[62] Cabe lembrar que, como vimos, embora possamos dizer que o objeto é dado (não é criado quanto à existência), ele não é dado *enquanto* objeto, mas enquanto uma multiplicidade ordenada espaço temporalmente. O objeto é, segundo Kant, "aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada" (B137). No entanto, podemos dizer que 'ter tampo' é uma característica daquilo em cujo conceito reunimos uma multiplicidade dada no conceito 'mesa' e, nesse sentido, é uma característica de objeto percebido ou perceptível.

de abstração, dizer sobre a relação da representação com eventuais objetos:

> Como a Lógica abstrai de toda distinção real ou objetiva do conhecimento, ela pode se ocupar tão pouco da matéria dos juízos quanto do conteúdo dos conceitos. Portanto, ela tem de levar em consideração unicamente a diferença dos juízos do ponto de vista de sua mera forma.[63]

Como observamos acima, o modo como a Lógica geral considera nosso entendimento é uma *abstração*. Ela deixa de lado tudo que, em nosso pensamento, tem a ver com quaisquer diferenças nas coisas pensadas, para considerar exclusivamente o modo como podem ser pensadas. Assim, de conceitos como 'mesa', 'unicórnio' e 'telepatia', a Lógica geral leva em conta exatamente o mesmo: que são representações universais quanto à forma. Por essa razão, jamais poderemos, com base tão somente em regras da Lógica geral, saber como de fato são ou podem ser os objetos que pretendemos pensar. Por essa razão, a Lógica geral jamais poderá ser um órganon.

As regras da Lógica geral *supõem* que tenhamos representações de objetos (que nosso pensamento tenha um conteúdo) e explicitam de que forma é ou não possível ligar tal conteúdo com os conteúdos de outras representações. Sobre 'de onde' vem tal conteúdo, a Lógica geral *não* pode se pronunciar, justamente por que, para se pronunciar sobre 'de onde obtivemos tal ou tal conteúdo', seria necessário considerar aquilo do qual a Lógica geral faz abstração: diferenças entre os objetos representados.

Há uma última caracterização da Lógica geral, que não aparece explicitamente nesta subseção da *Introdução à Lógica transcendental*, mas que será importante no decorrer da *Analítica transcendental*. A Lógica geral desconsidera de que modo representações têm origem quanto ao conteúdo, mas trata do modo como representações têm origem *quanto à forma*:

> A Lógica geral não tem, pois, de investigar a *fonte* dos conceitos; não como os conceitos *se originam enquanto representações*, mas unicamente *como representações dadas se tornam conceitos no*

[63] *Log*, AA 09: 101

> *pensamento*; não importa, de resto, se esses conceitos contenham algo que tenha sido tirado da experiência, ou mesmo algo de fictício, ou tomado da natureza do entendimento. Esta origem lógica dos conceitos – a origem quanto à sua mera forma – consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar. Por conseguinte, na Lógica considera-se *meramente a diferença da reflexão* nos conceitos.[64]

Consideremos ainda:

> Como já disse mais vezes, a Lógica geral abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e espera que em outra parte qualquer lhe sejam dadas representações a fim de primeiramente as transformar em conceitos, isto ocorrendo analiticamente.[65]

Obviamente não cabe interpretar literalmente a afirmação segundo a qual a *Lógica geral* transforma representações dadas em conceitos. Trata-se tão somente de dizer que a Lógica geral trata das *regras* envolvidas ou do modo como geramos conceitos quanto à forma. Como vimos, temos uma representação conceitual ao desconsiderar (fazer abstração de) parte do que está contido em uma representação e considerar parte do que está contido nela como fundamento de conhecimento – isto é, ao, em certo sentido, *analisar* o que está contido na representação, destacando parte dela como fundamento de conhecimento. É graças a isso que a representação pode estar relacionada a quaisquer objetos possíveis que tenham como características o que foi tomado como razão de conhecimento. Esse procedimento, por consistir em pensar um objeto como sob uma representação geral, é uma função do entendimento que pode ser expressa em juízos e, analisando as diferentes formas de fazer juízos, a Lógica geral pode ‘inventariar’ as diferentes maneiras de gerar representações universais quanto à forma (e determinar as relações de

---

[64] *Log*, AA 09: 94
[65] *KrV*, A76/B102

consequência e incompatibilidade que têm por base essas diferentes maneiras).

Por outro lado, contudo, essa análise do que está contido em uma representação (análise responsável pela origem da *forma* do conceito) supõe uma representação a ser analisada, sobre a qual a reflexão gera o conceito. Mesmo que o caráter de 'cognição' (representação consciente relacionada a um objeto) dependa, como vimos, da sua reflexão em um conceito (pois só assim pensamos), aquilo sobre o que refletimos não é dado pela reflexão em um conceito (mesmo que seja reconhecido, revelado ou apreendido em pensamento somente através dela). Assim, a análise pressupõe algo:

> As nossas representações precisam nos ser dadas antes de toda análise delas, e *segundo o conteúdo* nenhum conceito pode surgir analiticamente.[66]

Devemos, assim, reter, da caracterização da Lógica geral, sua força e sua limitação, que estão diretamente relacionadas. Por considerar somente a forma do pensamento, suas regras são necessárias para pensar o que quer que seja e, nesse sentido, são 'necessariamente aplicadas' ao que quer que pretendamos ter como objeto de pensamento. Pela mesma razão, contudo, a Lógica geral não pode considerar a origem das representações quanto ao conteúdo.

No entanto, como Kant já antecipou e pretenderá provar adiante, é possível pensar em conceitos cujo fundamento de utilização (cuja origem) não está na matéria, mas exclusivamente no modo como pensamos. Adiantando um exemplo, do mero fato de combinarmos a multiplicidade de representações que recebemos pela sensibilidade de um modo que pode ser expresso por juízos da forma sujeito/predicado, segue-se que utilizamos (mesmo que implicitamente) o conceito 'substância'. Assim, a origem do conceito de substância não é a experiência. Ainda que, de fato, só tenhamos podido explicitar tal conceito após fazer juízos empíricos sobre objetos recebidos na experiência, ainda assim, como já teria ensinado Hume, não podemos dizer que derivamos da experiência a noção de substância. E, para Kant, em última análise, a razão para utilizarmos o conceito de substância (e, nesse sentido, sua origem) é o fato de pensarmos por juízos da forma sujeito e predicado.

---

[66] *KrV*, A77/B102

Não temos, assim, no conceito de substância, um conceito cuja origem quanto *conteúdo* está na Lógica geral? Isto é, não temos um conteúdo pensado (substância) abstração completa da sensibilidade? Não. Devemos lembrar, mais uma vez, que a consideração da Lógica geral (e, portanto, a consideração da mera *forma* sujeito/predicado) é uma *abstração*. Nessa abstração, consideramos a *forma* de um ato de pensamento, mas daí não se segue que tal forma, por si só, seja um ato de pensamento. Ou melhor, é claro que, em certo sentido, quando pensamos no conceito de substância simplesmente como regra de unificação na forma sujeito/predicado, abstração feita de como poderia ser a matéria à qual tal regra se aplica, pensamos algo, temos, em certo sentido, um ato de pensamento. Mas não temos, segundo Kant, *a concepção de um objeto*, no sentido da apresentação, em pensamento, de um conteúdo pensado que poderíamos, por comparação com coisas extrapensamento, saber da sua adequação ou não. Assim, a satisfação das regras da Lógica geral é condição necessária sem a qual não temos nenhum pensamento, mas essa satisfação não é condição suficiente para termos, em pensamento, um conteúdo que poderíamos comparar com a realidade para saber da sua verdade ou falsidade. As regras da Lógica geral não podem, por si só, fornecer pensamento de objetos nesse sentido.

Uma vez que a Lógica geral supõe que tenhamos representações de objetos sem investigar o que as torna possíveis quanto ao conteúdo, podemos ainda nos perguntar se não há regras a priori que são condição necessária para termos um pensamento *quanto ao conteúdo*. E assim chegamos à ideia de uma Lógica transcendental.

Lógica transcendental

> A Lógica geral abstrai, como provamos, de todo o conteúdo do conhecimento, isto é, de toda referência do mesmo ao objeto, e só considera a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. Mas já que há tanto intuições puras como empíricas (como mostra a estética transcendental), assim

> também poderia ser encontrada uma distinção entre pensamento puro e empírico / dos objetos.[67]

Como vimos, a Lógica geral abstrai da relação do pensamento com aquilo de que ele é pensamento. Por essa razão, da nossa capacidade de pensar os objetos, a Lógica geral só trata do modo como temos conceitos quanto à forma (isto é, como temos a universalidade, característica formal dos conceitos). Ora, em que medida um conceito qualquer (como 'mesa', por exemplo) de fato se relaciona com um objeto (por oposição à simples relação com outros conceitos como, por exemplo, 'móvel' e 'escrivaninha')? Isso ocorre na medida em que houver, em objetos, as características pensadas no conceito 'mesa' – isto é, na medida em que objetos forem determinados como mesas. Desse aspecto, contudo, a Lógica geral não pode tratar, uma vez que, para tanto, não basta considerar apenas o pensamento *subjetivamente* (isto é, as relações entre representações enquanto representações, ou as regras do acordo do pensamento consigo mesmo):

> Visto que a Lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda matéria do pensamento, ela só pode considerar o conceito com respeito à sua forma, quer dizer, apenas *subjetivamente*; não como ele determina um objeto mediante uma característica, mas apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos.[68]

O caráter universal (a possibilidade de aplicar-se a vários objetos) é explicado pela análise do que está contido em uma representação. No entanto, para representar objetos, não basta que uma representação esteja contida em uma representação. Que esteja contida em outra representação só explicará a relação a objetos se essa representação na qual ela está contida está, por sua vez, relacionada a objetos. Ora, como não criamos objetos por pensá-los, o mero pensamento não consegue, por si só, estabelecer tal relação.

Um conceito como 'mesa' relaciona-se a objetos porque objetos (e não representações) têm como características aquilo que pensamos no conceito 'mesa'. E sabemos que certos objetos têm características como

---

[67] *KrV*, A55/B79-80
[68] *Log*, AA 09: 94

'ter tampo' (por exemplo) na medida em que derivamos[69] *do objeto* (via sensação) a representação dessas características. O pensamento, por si só, não estabelece essa relação, ela depende da sensação, do efeito do objeto na capacidade receptiva. Ora, a característica da representação intuitiva é a relação imediata com um objeto, relação pela qual um objeto é *dado* e, graças a isso, garante que a propriedade 'ter tampo' não é meramente uma propriedade *pensada*, mas a propriedade de um objeto,[70] determinado pelo conceito 'mesa'. Em resumo, só um elemento extraconceitual pode garantir a relação do pensamento com algo extrapensamento. Portanto, só esse elemento extraconceitual, intuitivo, pode explicar nossas representações quanto ao conteúdo (só do elemento intuitivo podemos obter aquela multiplicidade recebida que é organizada de certo modo no conteúdo de um conceito).

A relação do conceito 'mesa' com mesas é estabelecida via intuições *empíricas*, pois é estabelecida via a *sensação*. É pela sensação que recebemos a matéria sobre a qual nosso entendimento opera. Dependemos da sensação para saber que há coisas com tampos. Ao pensar em mesas, temos um pensamento empírico, isto é, um pensamento que depende da sensação para poder ter um objeto (para poder apresentar um objeto em pensamento). No entanto, como mostrou a *Estética transcendental*, não é só pela sensação que sabemos de propriedades dos objetos da experiência. É só pela experiência que sabemos que objetos podem ter tampos, mas sabemos a priori que são espaço-temporais. Dispomos das representações puras de espaço e tempo. Assim, se fizermos abstração de tudo que for *derivado* da sensação, restam representações que, inobstante puras (pois abstraem da sensação), têm uma relação imediata com quaisquer objetos que possam nos ser dados, pois são a sua *forma*.

Desse modo, talvez seja possível, diz Kant, um *pensamento puro dos objetos* (um pensamento relacionado a objetos, mas onde essa relação não é derivada da sensação). Devemos lembrar, em primeiro lugar, o que é necessário para ter um pensamento relacionado a objetos: são necessárias a recepção de um múltiplo e a unificação ('manipulação') desse múltiplo pelo entendimento. Em segundo lugar, devemos lembrar o que distingue os conceitos quanto ao conteúdo: a origem da regra de unificação ou combinação do múltiplo. Ora, sabemos, da *Estética transcendental*, que há um múltiplo a priori que é

---

[69] Feitas todas as ressalvas mencionadas na nota 39 acima.
[70] No sentido explicado na nota 62 acima.

forma de toda multiplicidade recebida. Para saber se há um pensamento puro de objetos, resta investigar se há regras necessárias de unificação do múltiplo a priori cujo fundamento, cuja origem, não é a experiência.

Vimos que a análise das representações não as explica quanto ao conteúdo. Quanto ao conteúdo, vimos, elas dependem da recepção de uma multiplicidade e da unificação desta multiplicidade de um determinado modo. A esse ato de pensar conjuntamente uma multiplicidade (que a análise explica que pensemos, ao representá-la por conceitos), Kant chama de síntese. Ora, se (i) toda multiplicidade dada é dada numa forma que podemos considerar abstração feita do que a sensação oferece empiricamente e se (ii) houver modos de sintetizar a forma pura desse múltiplo que são derivados do modo como pensamos (derivados do modo como dotamos nossas representações de 'pensabilidade', isto é, derivados do modo de gerar a universalidade do conceito), então teremos, ao considerar a síntese de um múltiplo puro por regras puras de síntese, um pensamento puro de objetos.

Se houver tal coisa como um pensamento puro de objetos, pode haver uma ciência a priori do que o caracteriza e, portanto, poderia haver uma ciência das regras necessárias para que nossos pensamentos sejam possíveis *quanto ao conteúdo:*

> Neste caso, haveria uma lógica na qual não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento, pois a que contivesse simplesmente as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos que fossem de conteúdo empírico. Referir-se-ia também à origem dos nossos conhecimentos de objetos na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos [...].[71]

Devemos ter em mente porque a hipótese de uma revolução copernicana em Metafísica é a única capaz de viabilizar um conhecimento a priori:

> Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito da última; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então

[71] *KrV*, A55-56/B80

> representar-me muito bem essa possibilidade. [...] posso então ou aceitar que os *conceitos* através dos quais realizo esta determinação também se regulam pelo objeto, e então me encontro de novo no mesmo embaraço quanto ao modo como posso saber algo a priori a respeito, ou então supor que os objetos ou, o que é o mesmo, a *experiência* unicamente na qual são conhecidos (como objetos dados), se regula por esses conceitos.[72]

Em resumo, para conhecer algo a priori, precisamos saber de propriedades *dos objetos* (não somente do pensamento). No entanto, tais propriedades têm de ser *derivadas* do *nosso modo de conhecer* (uma vez que, se fossem derivadas dos objetos, só poderiam ser conhecidas a posteriori). Trata-se, portanto, de fazer uma investigação *transcendental*, no sentido definido por Kant na *Introdução* da *Crítica da razão pura*:

> Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori.[73]

Retomando essa definição, Kant ressalta, ao apresentar a ideia de uma Lógica transcendental, a importância de ter em mente a peculiaridade de 'transcendental', por oposição a simplesmente 'a priori':

> E aqui faço uma observação que estende a sua influência a todas as considerações subsequentes e que se precisa ter bem diante dos olhos, a saber, que transcendental tem que ser denominado não todo conhecimento a priori, mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis unicamente a priori (isto é, [transcendental tem que se chamar] a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo a priori). Consequentemente, nem o espaço / nem qualquer determinação geométrica a

[72] *KrV*, BXVII-XVIII
[73] *KrV*, B25

> priori do mesmo é uma representação transcendental; transcendental pode chamar-se apenas o conhecimento de que estas representações de modo algum são de origem empírica, e a possibilidade pela qual podem não obstante se referir a priori a objetos da experiência.[74]

Consideremos, nossa representação a priori de um triângulo matemático com base na qual sabemos que a soma de seus ângulos internos é 180°. Tal cognição a priori não é uma cognição transcendental, é simplesmente a priori (pois nada deve à experiência). O que é transcendental é saber que o que é representado a priori no triângulo matemático expressa algo *de objetos* (não expressa somente um pensar eventualmente vazio de conteúdo).[75]

---

[74] *KrV*, B80

[75] Kant acrescenta ainda um esclarecimento adicional, cujo sentido exato não é tão claro: "Da mesma maneira, o uso do espaço com respeito a objetos em geral também seria transcendental; se, entretanto, limitar-se unicamente aos objetos dos sentidos, denominar-se-á empírico. A distinção entre o transcendental e o empírico pertence, portanto, apenas à crítica das cognições e não concerne à referência das mesmas ao seu objeto" (*KrV*, B81, tradução alterada). Da *Estética transcendental*, já temos elementos suficientes para compreender que a representação a priori do espaço só nos dá conhecimento de objetos *da experiência* – é nesse sentido que seu único uso legítimo como conhecimento de objetos é aplicado ao que pode ser dado na experiência – ou seja, um uso empírico. A suposta aplicação das características derivadas da representação a priori do espaço a objetos em geral (abstração feita de serem objetos da *nossa* experiência possível) é, na verdade, impossível. Kant diz que essa suposta aplicação das representações a priori a objetos abstração feita de serem objetos da experiência possível é um uso *transcendental*. Kant já foi recriminado de gerar confusão ao utilizar o termo 'transcendental' nesse contexto, ao invés de 'transcendente' (utilizado por ele em B352, por exemplo). No entanto, o termo 'transcendente' opõe-se a 'imanente': um princípio transcendente não é uma representação 'neutra' quanto à sua suposta referência (isto é, não é uma representação aplicada a objetos *em geral*, mas a objetos que *não podem ser objeto da experiência possível*). Ora, em que contexto ou investigação cabe falar em objeto simplesmente transcendental (cf. *KrV*, B304) ou em objetos *em geral*, abstração feita de se são ou não objetos da experiência possível? Não quando se trata de referir representações a seus objetos, não quando se trata de conhecer qualquer coisa, mas sim quando se faz a *crítica das cognições*, quando se examina sua origem. No entanto, desse ponto de vista ou modo de

Com isso, temos a estratégia de solução para o problema da possibilidade de um pensamento puro de objetos e, consequentemente, para a possibilidade de uma ciência das regras necessárias para o pensamento quanto ao conteúdo. A tarefa será dupla, sendo necessário (i) provar que há modos de combinação da multiplicidade recebida cuja origem não é empírica e (ii) provar que, inobstante isso, a esses modos de combinação correspondem objetos possíveis – isto é, que há modos de combinação a priori que são conceitos *com conteúdo*. No caso do espaço e do tempo, o equivalente à primeira tarefa foi mostrar que espaço e tempo são intuições a priori e claramente foi tarefa das exposições metafísicas. Quanto ao equivalente, no caso de espaço e tempo, à segunda tarefa (aplicabilidade dessas representações a priori a objetos), independentemente de determinar onde tal afirmação é estabelecida ou tornada evidente,[76] sabemos que tal tarefa não foi problemática: Kant diz que justificar tal aplicabilidade foi fácil, uma vez que espaço e tempo são o modo como objetos nos aparecem.[77]

Graças às representações puras de espaço e tempo, temos garantido já um dos elementos necessários para um pensamento puro de objetos: um conteúdo puro a ser 'manipulado' pelo entendimento. As representações puras de espaço e tempo nos oferecem um conteúdo puro que é forma dos objetos dados (e, por isso, uma representação pura *referida ou relacionada a objetos*). Ao analisar nosso modo de pensar objetos, caberá antes de tudo (i) tentar encontrar regras de unificação derivadas somente do modo de unificar (tarefa à qual se dedicará a primeira parte da *Analítica dos conceitos*, em particular até o §10, e à qual Kant se refere mais adiante como dedução metafísica[78]). Em

---

consideração (ponto de vista da crítica das cognições ou de uma investigação transcendental), tudo que obtemos é o conhecimento do que podemos conhecer a priori sobre os objetos, tudo que obtemos é o conhecimento de quais e como certas representações se aplicam a priori, não propriamente uma representação *das coisas*. Se pretendemos agora, ao invés de investigar se e em que condições certas representações a priori se relacionam a quais objetos, simplesmente tentamos de fato *aplicar* essas representações a priori ao objeto considerado do ponto de vista desta investigação (isto é, abstração feita de ser objeto da experiência), temos a tentativa (fracassada) de um uso transcendental de representações a priori.

[76] Em especial, deixando de lado a questão de se seu lugar próprio é ou não as *exposições transcendentais*.

[77] cf. *KrV*, B121

[78] cf. *KrV*, B159

segundo lugar, será necessário (ii) provar que, inobstante a priori, esses modos de unificação derivados do entendimento de fato apresentam um objeto em pensamento que pode ser comparado a objetos extrapensamento. E essa *aplicabilidade* dos conceitos (regras de unificação) com origem no entendimento puro terá de ser mostrada *a priori*. Portanto, tal relação terá de se dar na medida em que o múltiplo puro (que é forma do dado), quando unificado (sintetizado) por uma regra pura, dá em pensamento um *objeto realmente possível* – um objeto não somente logicamente possível, mas que pode estar de fato relacionado à matéria do pensamento: em última análise, a um objeto que pode ser oferecido à sensação.

Devemos, então, manter essa estratégia em mente: (i) procurar regras de unificação a priori das quais, inobstante seu caráter a priori, (ii) possamos saber, a priori, que valem para objetos. A segunda tarefa só se vislumbra eventualmente possível pela consideração do que sabemos a priori sobre nosso pensamento quanto ao conteúdo (a saber, sua dependência de uma multiplicidade dada na forma das representações intuitivas puras de espaço e tempo). Se for possível estabelecer (i) e (ii), teremos chegado a regras sem as quais não é possível um pensamento *de objeto* no sentido de algo que possamos comparar com a realidade para determinar sua adequação ou não. Na medida em que seriam regras que não podem ser violadas sob pena de não podermos mais estabelecer a relação com objetos, não são regras do pensar (como são as regras da Lógica), mas para pensar algo que pode expressar conhecimento. Assim, podemos conceber a ideia de uma Lógica dessas regras sem as quais não temos um pensamento de objetos quanto ao conteúdo:

> Na expectativa de que talvez haja conceitos que possam se referir a priori a objetos – não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, que são por conseguinte conceitos, mas tampouco de origem tanto empírica quanto estética – formamo-nos antecipadamente a ideia de uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente a priori.[79]

[79] *KrV*, A57/B81

Se for possível mostrar que (i) há regras de unificação do múltiplo que não são derivadas nem da experiência nem do modo como somos afetados pelos objetos (sensibilidade), mas do modo como o entendimento opera e que (ii) essas regras de unificação podem referir-se a priori aos objetos via o que sabemos, a priori, da matéria do nosso pensamento (a forma na qual os objetos são dados, isto é, as representações a priori do espaço e do tempo), então a unificação de um múltiplo puro por esses modos de unificação consistirá em *ações do pensamento puro*: a unificação por uma regra a priori de uma multiplicidade recebida a priori.

Vale ressaltar, por razões que ficarão mais claras ao vermos a diferença entre Analítica e Dialética transcendentais, que, em última análise, mesmo a relação deste ato puro de pensamento com algo contraposto ao pensamento e cuja existência é independente dependerá da *sensação*. Embora o conteúdo puro considerado pela Lógica transcendental seja dado pela forma da intuição (que não é derivada da sensação) e seja 'manipulado' de um modo cuja origem também não é derivada da sensação (mas da forma do entendimento), a relação desse conteúdo puro com objetos existentes depende da sensação. Como escreve Kant,[80] só temos conhecimento de objetos com base nas representações de espaço e tempo porque, embora essas representações sejam a priori, estão relacionadas a objetos dados na experiência (via sensação) – os únicos objetos cuja existência é independente do pensamento. Saberemos, contudo, a priori, que algo *pode* corresponder a tais conceitos puros com seu conteúdo puro e que só correspondendo a essa sua forma poderão ser objeto da nossa experiência.

Podemos, então, formar antecipadamente a ideia de uma ciência que examine essa condição derivada do entendimento que, junto com a forma da sensibilidade, fornece um pensamento a priori ao qual todo pensamento de um objeto particular que pode vir a ser dado na forma da sensibilidade deverá conformar. As regras daí derivadas seriam regras que, se desrespeitadas, talvez não aniquilem o pensamento quanto à forma, mas o aniquilariam quanto ao conteúdo (no sentido de aniquilar sua capacidade de apresentar em pensamento um conteúdo que soubéssemos comparar com a realidade para saber da sua adequação ou não):

---

[80] cf. *KrV*, B147

> Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma mas sem nenhum objeto, através dele não sendo absolutamente possível conhecimento algum, de qualquer coisa porque, por mais eu soubesse, nada haveria nem poderia haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento.[81]

Talvez possamos ter uma ideia do que Kant tem mente pensando, por exemplo, em representações bidimensionais de figuras tridimensionalmente impossíveis, como certos quadros de Escher. Podemos dar as notas conceituais, por exemplo, do seu *Belvedere*. No entanto, não podemos ter, mesmo em pensamento, como conteúdo do nosso conceito do ‘Belvedere de Escher’, um ‘objeto em pensamento’ que pudéssemos comparar com a realidade para saber se lhe é adequado ou não (claro, podemos ter como conteúdo a figura bidimensional, a própria litografia, mas não um belvedere tridimensional com suas características). Isso porque teria de corresponder-lhe algo que pudéssemos construir na forma tridimensional do espaço, e sabemos a priori, graças à representação a priori do espaço, que um objeto com tais características é impossível.

A Lógica transcendental trataria de especificar, então, o que podemos saber a priori dos objetos a partir da consideração das condições para que nosso pensamento possa estar relacionado aos objetos que são a matéria do pensamento. No entanto, não se trata de levar em conta os aspectos empíricos que possibilitam tal relação. Do exemplo do ‘Belvedere de Escher’, a Lógica transcendental nada teria a dizer sobre o que possibilita empiricamente a relação de tal conceito com seu eventual objeto. Ela consideraria somente o que sabemos a priori da possibilidade de tal referência:

> Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *Lógica transcendental* porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a priori a objetos / e não, como a Lógica geral, indistintamente tanto

[81] *KrV*, B146

> aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão.[82]

A Lógica geral ocupa-se das leis do entendimento e da razão que são condição para pensar o que quer que seja, seja qual for a origem das representações. Já a Lógica transcendental ocupa-se das *mesmas* leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que elas são *a priori referidas a objetos*. Assim, a Lógica transcendental precisa levar em conta algo *dos objetos* (e não só a forma do pensar), mas esse algo não pode ser algo dos objetos que é derivado da experiência. Ela levará em conta, dos objetos, somente o que sabemos deles a priori, e é nesta medida que ela restringe-se ao que pode ser chamado de mero objeto do entendimento.[83] Na medida em que isso que é representado como um objeto do mero entendimento é forma dos objetos extrapensamento aos quais nosso pensamento *pode* estar relacionado, não poderemos conhecer nada sem obedecer a tais regras da Lógica transcendental e, assim, tal ciência será também uma lógica da verdade – ao apresentar regras que, se violadas, impossibilitam o pensamento quanto ao conteúdo.

Analítica geral e dialética geral

Segundo Kant, a Lógica geral pode ser dividida em duas partes: *Analítica* e *Dialética*.

Como vimos, a Lógica apresenta regras sem as quais não temos um pensamento sequer quanto à forma. Nesse sentido, podemos dizer que tais regras apresentam critérios (formais) de verdade, por serem condição que, se violada, eliminam o pensamento e, portanto, também toda a possibilidade de verdade (concordância com seu objeto). Essa parte da Lógica que apresenta esses critérios formais de verdade é chamada de *Analítica.*

Segundo Kant, a *Dialética* era, para os gregos, uma lógica da *ilusão* ou arte da *aparência*:

---

[82] *KrV*, A57/B81-2

[83] “[...] a Lógica geral distingue-se [...] da *Lógica transcendental*, na qual o objeto mesmo é representado como um objeto do mero entendimento; ao passo que a Lógica geral se volta para todos os objetos em geral.” (*Log*, AA 09: 16)

> Em tempos passados, a Dialética foi estudada com grande aplicação. Essa arte expunha princípios falsos sob a aparência da verdade e procurava, em conformidade com eles, asserir coisas segundo a aparência.[84]

Para Kant, contudo, a Dialética como parte da Lógica deve ser justamente a crítica da mera aparência de verdade ilusória:

> Teríamos assim duas partes da Lógica: a *Analítica*, que exporia os critérios formais da / verdade; e a *Dialética*, que conteria as notas características e as regras pelas quais poderíamos reconhecer que algo não concorda com os critérios formais da verdade, muito embora pareça concordar com eles.[85]

A ilusão que a *Dialética* deve denunciar, contudo, não consiste simplesmente na disconformidade com os critérios formais de verdade. Na verdade, a ilusão em questão tem por base uma utilização indevida das regras da Lógica exposta na sua parte chamada Analítica, quando se tenta usar a Lógica como um *órganon*.

Devemos lembrar por que a Lógica não pode jamais ser um órganon. Como vimos, a Lógica geral trata de regras para pensar quaisquer objetos, mas não se trata de um conjunto de regras a partir das quais poderíamos obter um conhecimento que sabemos verdadeiro no sentido de saber que algum objeto corresponde a ele. Justamente pela sua generalidade, a Lógica geral não pode ser um órganon. Um órganon, vimos, seria um ponto de partida para a derivação de conhecimentos, de representações que sabemos ser verdadeiras de alguma coisa. No entanto, para que a Lógica geral fosse um órganon, ela dependeria de um critério de verdade *geral* (independente de qual objeto estamos tratando). Ora, é impossível, diz Kant, fornecer um critério *geral* de verdade.

Consideremos, por contraposição, o que poderia ser um critério *particular* de verdade. Por 'verdade' devemos entender, segundo Kant, conforme a definição nominal de verdade, "concordância do

---

[84] *Log*, AA 09: 16
[85] *Log*, AA 09: 17

conhecimento [cognição] com seu objeto".[86] Suponha que uma determinada ciência esteja em um estágio tal que seja possível axiomatizá-la, isto é, especificar um conjunto de proposições que apresentam certas 'verdades básicas' sobre um determinado conjunto de objetos e com base nas quais podemos derivar outras proposições. Nesse caso, podemos dar um critério do que é ou não verdadeiro desses objetos: toda representação que puder ser derivada deste conjunto inicial será verdadeira do objeto dessa ciência, isto é, concordará com seu objeto. Para tanto, contudo, precisamos ter, como ponto de partida, proposições ou cognições verdadeiras, adequadas a objetos. Ora, como saber da adequação de uma representação a um objeto fazendo abstração do que, na representação, permite saber qual é esse objeto? Em razão dessa dificuldade, não é possível um critério geral de verdade. Para obter um critério *geral* de verdade, teríamos de fazer abstração de qualquer especificação dos objetos do pensamento. No entanto, para ser um critério de verdade *quanto à matéria*, precisaríamos mostrar a concordância com o objeto. Mas, justamente, fizemos abstração do que permitia estabelecer a relação entre pensamento e algo extrapensamento e, portanto, não poderemos mostrar sua concordância. Assim, conclui Kant, "deve-se dizer: por ser contraditório em si mesmo, não se pode pedir nenhum critério geral da verdade do conhecimento da matéria".[87]

Por outro lado, quanto à forma, a Lógica geral fornece critérios de verdade:

> No que concerne ao conhecimento da simples forma (deixando de lado todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras universais e necessárias do entendimento, precisa justamente em tais regras apresentar critérios da verdade. Com efeito, o que os contradiz é falso porque em tal caso o entendimento se contrapõe às suas regras universais do pensar, por conseguinte a si mesmo.[88]

[86] *KrV*, A58/B82
[87] *KrV*, A59/B83
[88] *KrV*, A59/B84

Contudo, também já vimos, do fato de um pensamento satisfazer as regras da Lógica não se segue que esse pensamento apresente um conteúdo verdadeiro no sentido de concordar com as coisas:

> Esses critérios [da Lógica], porém, referem-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e são nesta medida inteiramente corretos, mas insuficientes. Pois embora um conhecimento possa ser inteiramente conforme à forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto.[89]

Quanto à eventual concordância com o objeto, a Lógica geral nada pode fornecer, justamente porque faz abstração de quaisquer diferenças entre eles. Assim, a *Analítica* é apenas um cânone para avaliarmos a satisfação de condições (formais) necessárias mas não suficientes para um conhecimento:

> Esta parte da Lógica pode por isso denominar-se Analítica, e pela mesma razão constitui uma pedra de toque negativa da verdade na medida em que se precisa antes de tudo examinar e avaliar, com base nessas regras, todo o conhecimento quanto à sua forma antes de investigá-lo quanto ao seu conteúdo para estabelecer se contém uma verdade positiva referente ao objeto.[90]

Tal exame e a satisfação das regras da Lógica geral não é, contudo, suficiente para termos conhecimento de objetos. Para tanto, precisamos "ter colhido antes, fora da Lógica, uma fundada informação sobre os objetos para tentar em seguida simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente segundo leis lógicas".[91]

A lógica da aparência surge do esquecimento de que a Lógica só apresenta critérios de verdade negativos a serem utilizados no exame de conhecimentos dados alhures. Se, seduzidos pela rigorosa forma com a qual podemos desenvolver a Lógica geral, esquecemos que ela é um

[89] *KrV*, A59/B84
[90] *KrV*, A60/B85
[91] *KrV*, A60/B85

cânone para avaliação de conhecimentos colhidos alhures, podemos ter a ilusão de, partindo de princípios lógicos, derivar dos princípios lógicos *isoladamente* um conjunto de afirmações positivas sobre objetos. Nesse caso, estaríamos utilizando os critérios da Lógica não como um *cânone* para avaliação de um corpo de conhecimento, mas como um *órganon*, como o ponto de partida para a derivação de supostos conhecimentos sobre objetos. Nesse caso, teríamos, ao invés de uma Analítica que apresenta regras (negativas) de verdade, uma *Dialética*, enquanto uma *lógica da ilusão*. *Enquanto* lógica da ilusão (isto é, *enquanto considerada como um órganon)* a Dialética obviamente não teria lugar na Lógica. No entanto, dada a tentação de derivar conhecimentos objetivos com base no conhecimento de regras (negativas) universais do pensamento, cabe à Lógica prevenir e desmascarar essa aparência de verdade, cabe fazer uma *crítica da ilusão dialética*. Essa é a crítica que cabe à parte da Lógica denominada Dialética.

Analítica transcendental e Dialética transcendental

De modo análogo à Lógica geral, também uma Lógica transcendental, caso seja possível, poderá ter como partes uma *Analítica* transcendental e uma *Dialética* transcendental.

Na Analítica transcendental, caberá investigar o 'modo de funcionamento' da nossa capacidade de pensar objetos buscando determinar se e como é possível, com base no nosso modo de conhecer, saber algo a priori dos objetos. Para tanto, vimos, devemos, em uma investigação transcendental, considerar apenas aqueles aspectos do nosso pensamento sobre os objetos que podem ser derivados da nossa própria capacidade de conhecimento. No caso da Analítica transcendental, tratar-se-á de considerar o que pode ser derivado da nossa capacidade de *pensar* objetos (nosso entendimento). Isto é, deveremos isolar, no nosso conhecimento, o que (se é que encontrarmos algo) tem origem no próprio entendimento: devemos considerar o objeto como um mero objeto do entendimento. A *Analítica transcendental* pretenderá mostrar que, com base nessa consideração, conseguimos estabelecer regras que, se violadas, impossibilitam um pensamento com conteúdo, impossibilitam pensar algo que pode ser comparado à realidade. E nisso consiste uma Lógica transcendental: "nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que ao mesmo tempo perca o seu

conteúdo, isto é, toda referência a qualquer objeto, por conseguinte toda a verdade".[92]

No entanto, também já vimos, não bastaria identificar regras para pensar objetos derivadas simplesmente do modo de pensar objetos (derivadas da consideração de algo como mero objeto do entendimento). Regras assim derivadas poderiam ser tais que nada contraposto ao pensamento pudesse ser correspondente ao pensamento segundo essas regras.[93] Em suma, do fato de necessariamente pensarmos de determinado modo não se segue sem mais que objetos cuja existência é independente da nossa capacidade de pensamento e que nos são dados pela sensibilidade são tais como os pensamos. Ainda assim, como vimos, a aposta da *Lógica transcendental*, que Kant crê depois justificada na *Analítica transcendental*, é que, inobstante a origem a priori de certos conceitos que refletem nosso modo de unificação do múltiplo dado, a relação desses conceitos com os objetos é conhecida a priori graças às representações a priori do espaço e do tempo. Como espaço e tempo são forma dos objetos que recebemos via sensibilidade (objetos cuja existência é independente do nosso pensamento), essas representações a priori do espaço e do tempo garantirão a relação dos conceitos puros com os objetos experimentados: graças às representações do espaço e do tempo, teremos a garantia de que, ao sintetizar um múltiplo puro do espaço e do tempo segundo os modos de unificação necessários do entendimento, teremos um objeto 'em pensamento', teremos a representação de um objeto que pode existir e ao qual nossa representação pode ser comparada.

É fundamental observar que as representações a priori de espaço e tempo poderão garantir o conteúdo dos conceitos derivados do modo de pensamento não somente porque espaço e tempo são representações a priori, mas porque são *forma* dos objetos *da experiência*, dos objetos cuja existência é independente das nossas representações. Assim, em última análise, a matéria à qual mesmo os conceitos puros se aplicam depende da sensação (ocorre somente que a relação das representações do espaço e tempo com objetos dados pela sensação não está fundada na sensação). Por essa razão, o único uso legítimo dos conceitos derivados do modo de funcionamento do entendimento será *empírico*: tudo que *sabemos* a priori ser tal como nossos modos necessários de unificação

---

[92] *KrV*, A62-63B87

[93] Esse será, pretenderá mostrar Kant na *Dialética transcendental*, o caso das ideias, conceitos a priori derivados da nossa capacidade de raciocínio.

do múltiplo sensível é o que está sujeito ao modo de recepção desse múltiplo sensível.

Ora, Kant já pretende ter provado, na *Estética transcendental*, que espacialidade e temporalidade não podem ser propriedades das coisas abstração feita do modo como são intuíveis por nós. No entanto, podemos *pensar* as coisas abstração feita de estarem sujeitas às condições da nossa sensibilidade. Isto é, podemos considerar os modos de unificação que têm origem no entendimento *abstração* feita da multiplicidade espaço temporal que eles unificam. Por essa razão, elas 'estendem-se além da intuição sensível', esclarece Kant na continuação de uma passagem já citada no início deste texto e que convém reproduzir novamente:

> Se elimino de um conhecimento empírico todo o pensamento (mediante categorias), não resta simplesmente nenhum conhecimento de qualquer objeto, pois mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto. Se, ao contrário, deixo de lado toda a intuição, permanece ainda apesar disso a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível. Por isso as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados.[94]

Ainda assim, o que permanece e que, de certo modo, estende-se além da intuição sensível é somente a forma do pensamento, é somente um *modo de unificação* de uma multiplicidade, mas não a *unificação* de uma multiplicidade recebida em um conteúdo pensado. Como continua Kant:

> Todavia, elas [as categorias] não determinam com isso [ao de certa maneira estender-se além da intuição sensível] uma esfera maior de objetos,

[94] *KrV*, A253/B309

> pois não se pode admitir que tais objetos possam ser dados, sem pressupor a possibilidade de um outro modo de intuição além do sensível, para o que não somos de maneira alguma autorizados.[95]

Assim, somente a referência à experiência (via forma da sensibilidade) assegura que objetos cuja existência é independente do nosso pensamento podem corresponder aos conceitos derivados do nosso modo de pensar. Por outro lado, contudo, na medida em que esses conceitos derivam exclusivamente do nosso modo de pensar, inevitavelmente os utilizamos para pensar o que quer que seja, seja ou não tomado como objeto possível da nossa sensibilidade. Em função disso, podemos ser levados à ilusão de que essas regras por si só asseguram conhecimento de algo, independentemente da experiência:

> Todavia, visto ser muito atraente e sedutor servir-se desses conhecimentos e princípios puros do entendimento sozinhos, e isto inclusive acima dos limites da experiência, unicamente a qual pode nos fornecer a matéria (objetos) / à qual aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados, o entendimento corre então perigo de, mediante sofismas (*Vernünfteleien*) vazios fazer um uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum.[96]

Cedendo à sedução de fazer uso dos princípios derivados do entendimento 'por si só' (ao invés de utilizar as regras da *Analítica transcendental* como um cânone com base no qual avaliamos cognições – dadas alhures – para ver se são pensamentos com conteúdo, que apresentam objetos possíveis que podem nos ser oferecidos à sensibilidade e aos quais nosso pensamento pode ser comparado) podemos ser levados ao erro de utilizar tais regras como um órganon e tentar derivar, destas regras, um *conhecimento* de supostamente tudo que pode ser pensado. Neste caso, teríamos um uso dialético do

[95] *KrV*, A253/B309
[96] *KrV*, A63/B87-8

entendimento. Caberá à segunda parte da *Lógica transcendental*, intitulada *Dialética transcendental*, a crítica de tal ilusão.

Na verdade, tal crítica (a Dialética transcendental) deixará claro que a ilusão de pretender conhecer pelas categorias objetos que não da experiência possível não se deve exclusivamente ao fato de as categorias serem condição para pensar o que quer que seja. O fato das categorias, como condições do pensamento, serem inevitavelmente utilizadas para pensar o que quer que seja, mesmo quando fazemos abstração das condições da sensibilidade, explica que, *quando* pretendemos pensar algo como não sendo objeto de nossa intuição sensível, inevitavelmente o façamos através das categorias. No entanto, as categorias por si só não nos levam a essa *pretensão* de pensar um objeto que não da experiência possível. A Dialética transcendental pretenderá mostrar, contudo, que o modo de funcionamento de nossa capacidade de raciocínio nos fornece, por assim dizer, certos conceitos a priori, mas conceitos aos quais objetos da experiência possível não podem ser adequados – as *ideias* da razão. Assim, a razão nos leva inevitavelmente a pensar algo por um conceito ao qual objetos da experiência possível não podem ser adequados. Tais objetos serão, contudo, inevitavelmente pensados pelas categorias (conceitos derivados da nossa capacidade de pensar). Esquecendo que só conseguimos mostrar que as categorias expressam propriedades de algo extrapensamento graças às representações de espaço e tempo (forma dos objetos da experiência possível), somos levados à ilusão de crer conhecer algo somente graças às categorias ou simplesmente pelo pensamento.

Caberá à *Dialética transcendental*, em resumo, quatro tarefas. (i) Mostrar de que modo somos levados a essa ilusão – isto é, mostrar como nosso raciocinar envolve o pensamento de objetos que não podem ser objetos da experiência possível (as ideias da razão). (ii) Mostrar que, inobstante a origem a priori de tais ideias da razão, não há como, do ponto de vista das condições para conhecimento de objetos, assegurar que elas se aplicam a algum objeto. (iii) Mostrar quais são as consequências de ignorar tal caráter ilusório. (iv) Mostrar qual o verdadeiro 'papel' das ideias da razão – isto é, de que modo elas contribuem para nosso conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

KANT, I., *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1902 em diante <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>.

KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, trad. V. Rohden e U. Moosburger, In: *Kant I* (Coleção Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1987

KANT, I., *Lógica*, trad. G. A. de Almeida, Tempo brasileiro, 2003

CAIMI, M., "Pensamentos sem conteúdo são vazios", In: *Analytica*, vol. 6, no. 1, 2001-2002, pp. 177-194

FONSECA, R. D., O território do conceito: lógica e estrutura conceitual na filosofia crítica de Kant, Tese de doutorado, Porto Alegre, 2010, http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000769242&loc=2011&l=f08078eb41defeb3

GUERZONI, J. A. D., "A caracterização preliminar das aptidões cognitivas", In: Marques, E. da R. et all. (Org.), *Verdade, Conhecimento e Ação,* São Paulo, Loyola, 1999, p. 199-208.

GUERZONI, J. A. D., "A classificação lockeana das idéias: idéias fora do lugar?", In: Cadernos de história e filosofia da ciência, vol. 2, no. 1-2, 2002, pp. 225-256

SILVA, M. S. da, O fio condutor na dedução metafísica: matéria, forma e sítnese nos conceitos puros, Dissertação de mestrado, Porto Alegre, 2008, http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/27946/000766830.pdf?sequence=1

A FUNÇÃO DA DEDUÇÃO METAFÍSICA *NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT[1]

Rolf-Peter Horstmann
Humbodt Universität zu Berlin

Kant compartilhou do destino de muitos autores filosóficos, que por intermédio de modificações de exposição, tentaram deixar a sua teoria mais clara e compreensível aos leitores: um projeto que naufragou também para ele. Todavia, o que o diferencia da maioria dos outros autores filosóficos é que isso não o impediu de sempre tentar novamente, mudando sua teoria segundo as mais diversas perspectivas de exposição. Um exemplo desse seu infortúnio e da perseverança de seus esforços são as diversas tentativas de aproximar do público o conteúdo da doutrina da *Crítica da razão pura*. Com toda a razão, Kant parte da constatação de que essa obra não pertence ao mais compreensível produto da prosa filosófica - uma apreciação que também os duzentos anos de experiência com o seu trato sempre novamente comprovaram. Por isso, ele publica no ano de 1783 os *Prolegômenos*, com o qual ele pensou, tal como se pode concluir do prefácio, que "uma certa obscuridade"[2] da *Crítica da razão pura* seria remediada. Ele era dessa opinião por que a forma de exposição dos *Prolegômenos* lhe permitia, a partir de motivos por ele mesmo mencionados, uma forma mais acessível do que aquela que ele precisou escolher para a *Crítica da razão pura*. Contudo, considerando as consequências que os Prolegômenos tiveram para a compreensão da *Crítica da razão pura,* parece ter ocorrido exatamente o oposto daquilo que Kant esperava: por intermétido dos *Prolegômenos* não apenas ninguém pareceu compreender melhor algo em relação à *Crítica da razão pura*, como também ele serviu muito mais de ensejo a discussões[3], as quais

---

[1] Tradução de Joel Thiago Klein do texto original "*Die funktion der metaphysichen Dedudktion in Kants Kritik der reinen Vernunft*" publicado em Hortsmann, 1997, 55-78.

[2] *Prol,* AA 04: 261.

[3] Essas discussões concernem sobretudo à distinção introduzida por Kant nos Prolegômenos entre um modo de exposição analítico e um modo de exposição sintético, assim como no § 39 a alegada passagem das formas lógicas do juízo

comprometeram consideravelmente tanto a sua própria compreensão, quanto a da *Crítica da razão pura*.

A tentativa de eliminar os problemas de exposição da *Crítica da razão pura* não obteve muito sucesso. Kant também não foi melhor com o projeto de erradicar os problemas causados pela forma de exposição através de uma modificação na própria *Crítica da razão pura*. Na segunda edição da *Crítica da razão pura* de 1787, as novas tentativas de evitar "dificuldades e obscuridades"[4] e as "melhoras" incorporadas obtiveram um fracasso fundamental no seu objetivo, ao menos junto ao público. Em especial, duas partes centrais da doutrina da segunda edição da *Crítica da razão pura* se transformaram em objetos de completo equívoco, estado em que permaneceram até os dias atuais.

Assim, como todos que se ocupam da filosofia teórica de Kant sabem, essas partes da doutrina se referem à Estética transcendental, de um lado, e à Dedução das categorias, de outro. O que exatamente esses elementos doutrinais tinham, em sua forma melhorada, que os transformaram nos objetos preferenciais de disputa, depende estreitamente da distinção que Kant introduziu na segunda edição, tanto com relação à Estética, quanto com relação à Dedução das categorias, a saber, a distinção entre o assim chamado raciocínio "metafísico" e o raciocínio "transcendental". Ainda que essa distinção tenha afetado igualmente ambas as partes, as consequencias dessa distinção para a recepção da Estética, de um lado, e da Dedução transcendental, de outro, foram de certa forma distintas, mesmo sendo negativa em ambos os casos. Para a Estética transcendental, a distinção entre uma exposição metafísica e uma exposição transcendental do espaço e do tempo repercutiu de forma apenas negativa, isto é, de que ela favorecia o argumento crítico e que Kant tinha formulado apenas aquilo que sua compreensão sobre geometria e aritmética podia legitimar[5].

---

para as categorias. - O próprio Kant parece não colocar grandes esperanças no sucesso dos *Prolegômenos* em de fato eliminar a obscuridade da *Crítica da razão pura*. Isso pode ser concluído a partir da seguinte consideração resignante: "Quem ainda achar obscuro esse plano que antecipo como *Prolegômenos* a toda metafísica futura, esse pode pensar: que não é necessário que todos estudem metafísica (...), e que finalmente a tão nomeada obscuridade (uma desculpa comum para sua própria comodidade ou incapacidade) tenha também sua utilidade" (04: 263s.)

[4] *KrV*, B XXXVIII.

[5] Conferir os textos: HORSTMANN, Rolf-Peter. Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendentaler Ästhetik. *In:* _____.

Para a *Dedução das categorias* a distinção entre uma dedução metafísica e uma dedução transcendental não teve uma consequencia menos negativa, qual seja, foi amplamente negligenciada. Isso aconteceu principalmente por dois motivos: um deles e o mais curioso foi que se teve uma certa dificuldade em localizar a própria dedução metafísica das categorias na totalidade da obra kantiana; o outro foi um motivo implícito na avaliação factual de que se pensava que tudo o que se exigia para a solução do programa kantiano da dedução das categorias se encontrava unicamente na dedução *transcendental* das categorias. Isso conduziu, em pouco tempo e inclusive na própria época de Kant[6], à regra quase sem exceção de que quando se falava da dedução kantiana das categorias, estava-se pensando apenas na dedução transcendental, e quando a dedução metafísica era tomada em consideração, atestava-se unanimemente que ela de fato não cumpria qualquer função positiva para o projeto kantiano.

As opiniões diferem consideravelmente sobre o motivo da dedução metafísica não produzir de fato nenhuma contribuição para a dedução das categorias. Por isso, irei considerar três interpretações novas da dedução metafísica, as quais se mostraram muito influentes, sobretudo no âmbito da filosofia de lingua inglesa. Elas esclarecem uma boa parte do espectro de dificuldades, que são sintomáticas para a dedução metafísica. As interpretações por mim aqui introduzidas se referem à de R. P. Wolff, à de J. Bennett e à de P. F. Strawson[7].

Segundo R. P. Wolff:

> A dedução metafísica é provavelmente o vínculo mais fraco do inteiro argumento da *Analítica*. O surgimento da tábua dos juízos de lugar nenhum e o débil argumento para a tábua das categorias são

---

Bausteine kritischer Philosophie Arbeiten zu Kant. Frankfurt: Philo Verlagsgesellschaft mbH., 1997, 15-34; HORSTMANN, Rolf-Peter. Was bedeutet Kants Lehre vom Ding an sich für seine transzendentale Ästhetik? *In:* _____. *Bausteine kritischer Philosophie Arbeiten zu Kant.* Frankfurt: Philo Verlagsgesellschaft mbH., 1997, 35-54.

[6] Assim, por exemplo, Carl Christian Erhard Schmid indicou sob o verbete 'Dedução' em seu *Dicionário para o uso facilitado dos escritos kantianos* (Jena, 1798) tanto a dedução transcendental, como também a dedução empírica, mas não a dedução metafísica.

[7] Um resumo exato sobre as interpretações antigas da dedução metafísica é oferecido por: Reich, 1948, 13ss.

> completamente inconvicentes... O capítulo de abertura da Analítica dos conceitos é então revelado em seu verdadeiro papel como uma exposição introdutória dos resultados a serem alcançados no restante da Analítica.[8]

Para Wolff esse é o caso sobretudo por que a demonstração, buscada por Kant na dedução metafísica, da ligação das formas do juízo e das categorias com os meios dependentes das faculdades psicológicas, por ele já preparados, não pode ser realizada. Por isso, Wolff considera que:

> a dedução metafísica pode ser tratada como uma introdução na qual uma variedade de conceitos é explicada e um resumo sobre certos resultados a serem alcançados é oferecido (a saber, a tábua das categorias); ou, alternativamente, a inteira abertura do capítulo poderia ser movida para o fim da *Analítica dos princípios*.[9]

Portanto, Wolff parte da suposição de que no âmbito da dedução metafísica Kant pretende derivar as categorias a partir das formas do juízo,[10] ele confirma o fracasso desse empreendimento e assevera, a apartir disso e das circunstâncias, a inutilidade da dedução metafísica para a dedução kantiana das categorias. Assim, segundo a sua opinião, apenas a "Dedução transcendental e a Analítica dos princípios" são "os lugares onde os verdadeiros argumentos para o sistema das categorias são apresentados."[11]

P. F. Strawson vê todo o assunto de um modo um pouco diferente. Seu ponto de partida é que na dedução metafísica

> as categorias são ... simplesmente derivadas ao se adicionar às formas da lógicas a idéia de aplicar aquelas formas na realização de julgamentos verdadeiros sobre objetos da consciência

---

[8] WOLFF, 1963, 77

[9] WOLFF, 1963, 60.

[10] Cf. Wolff, 1963, 62.

[11] WOLFF, 1963, 62.

> (intuição) em geral, seja qual for o caráter de nosso modo de consciência desses objetos.[12]

Embora Strawson veja algum sentido no programa de uma tal derivação, também ele chega ao resultado de que "a excursão através das formas da lógica não nos fez avançar sequer um simples passo"[13], ao se perguntar se desse modo Kant pode de fato derivar as categorias. Em Strawson esse juízo depende de duas suposições sobre a função da dedução metafísica: primeiro, que na dedução metafísica Kant quer garantir *a realidade* objetiva das categorias através do recurso às formas do juízo;[14] e, segundo, que Kant alcança essa meta na dedução metafísica através de uma tese (completamente infundada) sobre a forma lógica do juízo. Por conseguinte, pensando que Kant não apenas não conseguiu, mas que também fracassou de um modo grotesco, Strawson chega ao resultado final:

> Os resultados do apelo à lógica formal não são meramente escassos. Sua escassez é tal que praticamente torna sem sentido qualquer consideração crítica dos detalhes da derivação de Kant das categorias a partir da tábua dos juízos.[15]

E de uma forma não muito melhor ocorre com a dedução metafísica em J. Bennett. Embora ele mostre uma certa incerteza a respeito da determinação daquilo que a dedução metafísica deve realizar, também ele chega ao resultado, também sob aquela mesma interpretação, de que ela não consegue realizar aquilo que deveria. Ao menos Bennet oferece duas versões sobre qual seria a tarefa da dedução metafísica. A primeira versão é aquela em que na dedução metafísica "Kant estabelece certas condições, as quais ele pensa que precisam ser satisfeitas se alguém for usar conceitos."[16] Visto que Kant determina essa condição de modo errôneo, ele chega a enganosa distinção entre diferentes tipos de conceitos, o que o conduz a admissão de um status de algum modo privilegiado para seus doze "conceitos formais primitivos": as categorias. A segunda versão assume que Kant na dedução metafísica

[12] STRAWSON, 1966, 77.
[13] STRAWSON, 1966, 82.
[14] Cf. Strawson, 1966, 78.
[15] STRAWSON, 1966, 82.
[16] BENNETT, 1966, 71.

teria tentado "inferir a indispensabilidade das suas doze características do juízo a partir da sua formalidade"[17]. Seja o que for que essa ambígua fórmula pode significar, ao menos para Bennett ela parece suficientemente inequívoca para justificar a seguinte consideração:

> Para avaliar a totalidade da Crítica não é essencial que devamos decidir exatamente quais os conceitos que são indispensáveis ou categorias, pois os doze conceitos favorecidos por Kant servem para o restante da Crítica apenas como uma cama de Procusto na qual ele corta e distende seus insights filosóficos em um grotesco sistema.[18]

Ora, o quê mostra a consideração dessas interpretações? Acredito que mostra essencialmente duas coisas: (1) que parece consideravelmente obscuro determinar qual a meta da dedução metafísica; e (2) parece não haver uma consciência definida sobre o motivo de Kant ter empreendido uma dedução chamada "metafísica". Pelo menos três motivos fazem com que o entendimento desse tópico não seja algo superficial. Em primeiro lugar, o entendimento sobre esses pontos depende da decisão sobre se se deve imputar a Kant que sua distinção entre uma dedução metafísica e uma dedução transcendental é ou sem sentido, ou, pelo menos, equivocada. Em segundo lugar, sem se ter um suficiente entendimento a respeito do ponto acima, não se pode chegar à situação de compreender a preferência kantiana pela versão da dedução das categorias apresentada na segunda edição *da Crítica da razão* pura em detrimento da versão original. E, finalmente, ligadas ao esclarecimento desses pontos estão algumas hipóteses sobre o quê afinal deve ser apresentado objetivamente no contexto de um princípio transcendental, antes que se possa falar de uma completa dedução das categorias. Por isso, o entendimento a respeito de ambos os pontos mencionados não me parece ser apenas de interesse histórico, mas também de interesse objetivo. Eu os levarei em conta com o objetivo de mostrar (1) que existe uma determinada meta dedutiva na dedução metafísica, e (2) que sem a dedução metafísica Kant não estaria em

[17] BENNETT, 1966, 79.
[18] BENNETT, 1966, 88ss.

absoluto na condição de defender a dedução transcendental das categorias enquanto programa.

I

Primeiramente, precisa-se esclarecer o que se deve realmente entender por uma dedução metafísica. Isso não é tão simples assim, pois o próprio Kant jamais respondeu explicitamente a essa questão nas obras por ele publicadas. Por isso, tem-se apenas a possibilidade de se informar a esse respeito através da via indireta da Estética transcendental. Como já indicado, isso ocorre por que, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, a distinção entre uma argumentação metafísica e uma argumentação transcendental não é introduzida apenas no contexto da dedução das categorias. De forma explícita e um tanto pormenorizada, essa distinção já havia sido utilizada na exposição das formas da intuição espaço e tempo, portanto, no contexto da assim chamada Estética transcendental. Na ocasião da exposição do espaço e tempo, Kant oferece pelo menos algumas indicações sobre o significado da distinção entre "metafísico" e "transcendental" e para onde essa distinção aponta. Por isso, utilizar essas indicações precisa ser a primeira tarefa[19].

No §2 da Estética transcendental, sob o título da anunciada "exposição metafísica" da representação do espaço Kant escreve: "Por *exposição (expositio)* entendo a representação clara (ainda que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito; essa exposição é, porém, *metafísica* quando contém aquilo que apresenta o conceito enquanto dado a priori."[20] Contudo, essa compacta formulação não é de fácil compreensão. No entanto, parece ser claro que Kant utiliza aqui o termo "metafísico" como característica distintiva de um determinado tipo de exposição conceitual, a saber, um tipo que se refere a conceitos a priori ou a representações universais *e* que expõe exatamente aquilo que identifica o conceito enquanto um conceito dado *a priori*, ou enquanto um conceito *a priori*, formulação que daqui para frente empregarei como sinônimas. Se este for o caso, então existe exposição metafísica apenas de conceitos a priori, ainda que nem toda exposição de um

[19] De forma semelhante, L. Krüger procede em outro contexto, o qual, contudo, leva facilmente à resultados discordantes. Cf. Krüger, 1968, 339s.

[20] *KrV*, B38

conceito a priori precise ser uma exposição metafísica (ela pode, por exemplo, ser uma exposição transcendental).

Ora, uma exposição metafísica de um conceito não é a mesma coisa que uma dedução metafísica de um conceito. Que uma dedução não seja uma exposição, deve-se a motivos triviais. Por dedução Kant entende, dito de forma geral: a prova da possível realidade objetiva de um conceito[21]. Segundo Kant, conforme se trate da dedução de um conceito empírico ou de um conceito a priori, a dedução ocorre através de pelo menos dois procedimentos completamente distintos[22]. A dedução de um conceito empírico envolve a prova do modo de aquisição desse conceito, enquanto a dedução de um conceito a priori envolve a prova da legitimidade do uso desse conceito para fins do conhecimento de objetos. Aqui a situação é um pouco distinta da exposição de um conceito: Lá um conceito a priori poderia ser exposto não apenas metafisicamente, mas, por exemplo, também transcendentalmente, enquanto que aqui, ao se tratar da questão da legitimidade, vale a situação de que conceitos a priori podem ser deduzidos apenas de modo transcendental, mas não empírico.[23]

Essa estipulação kantiana sobre como algo pode ser deduzido não parece deixar mais nenhum espaço para um uso significativo do termo "dedução metafísica". Ora, quando se parte, tal como Kant o faz, de que as alternativas em relação à dedução de um conceito são apenas entre uma dedução transcendental e uma empírica, e, em seguida, se sustenta junto com Kant que, se de fato existir uma dedução de um conceito a priori, ela "terá que ser sempre transcendental"[24], então o termo "dedução metafísica" parece ser um conceito sem sentido. Isso de fato é assim quando não se está preparado para assumir uma certa ampliação do conceito de dedução. Uma ampliação que permite inicialmente algo assim como uma dedução metafísica enquanto ponto programático.

Mas a questão é: em qual direção o conceito de dedução precisa ser ampliado? Claramente apenas numa: para se responder a isso de nada serve o recurso ao sentido de "metafísico", tal como exemplificado na exposição metafísica. Pois, quando se pergunta a respeito da

---

[21] Cf. *KrV*, B 116ss.

[22] *KrV*, B 117

[23] Consideradas sob outras perspectivas do que aquelas de uso legítimo, elas podem, entretanto, como explicita Kant, serem deduzidas empiricamente (Cf. *KrV*, B 117).

[24] *KrV*, B 118

possibilidade de uma dedução transcendental e de uma dedução metafísica, os conceitos em questão já são pressupostos enquanto conceitos *a priori*. Nesse contexto, não pode ser o caso que a prova da aprioridade de um conceito seja considerada como parte do programa da dedução, pois, para Kant, em conceitos como possibilidade, necessidade, substância não está em jogo a desconfiança de que eles fossem conceitos empíricos, uma desconfiança que as representações de espaço e tempo de fato sugeriam.

Todavia, ao se responder a essa pergunta, o que se precisa ter diante dos olhos é que a distinção entre uma dedução metafísica e uma dedução transcendental foi introduzida *em analogia* com a distinção entre uma exposição metafísica e uma transcendental. Por isso, na esperança de se alcançar por meio de analogia algum esclarecimento sobre a relação entre ambas as deduções, vale a pena a tentativa de investigar *a relação* entre a exposição metafísica e a exposição transcendental.

Já sabemos mais ou menos o que Kant entendia por exposição metafísica de um conceito. O que ele entende por uma exposição transcendental pode ser indicado pela seguinte citação: "Por exposição transcendental entendo a explicação de um conceito como um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*"[25]. Como nos interessa apenas a relação existente entre a exposição metafísica e a transcendental, também precisamos tomar em conta essa descrição apenas na medida em que ela contribui para a determinação dessa relação. Seguindo o esclarecimento conceitual de Kant, a exposição transcendental tem a ver com a possibilidade de *conhecimentos* sintéticos *a priori*. De forma mais exata, com a prova de que apenas "sob a suposição de uma dada forma de esclarecimento" de uma representação se pode tornar razoável que em relação a ela ocorre de fato um tal conhecimento. Dito de um modo mais claro, isso significa que a exposição transcendental de uma representação somente pode ser iniciada (independente do recurso a qualquer conhecimento sintético a priori que primeiramente devesse ser possível através dela) à medida que for provado numa exposição metafísica que aquela representação a ser exposta transcendentalmente é uma representação a priori. Arriscando-se numa descrição suficientemente abrangente de funções, isso significa o seguinte para a determinação da relação entre exposição metafísica e a transcendental:

[25] *KrV*, B 40.

que o aspecto metafísico da exposição de uma representação tem a ver com a garantia do *status* a priori de uma representação, enquanto que o aspecto transcendental de uma exposição apresenta o tipo de *conhecimentos* possíveis que tal representação prepara. A respeito da relação de ambas, segue-se que possibilidade da exposição metafísica é uma condição para possibilidade da exposição transcendental.

Ora, é evidentemente que essa determinação da relação entre a exposição metafísica e a transcendental traz indiretamente tão pouco esclarecimento sobre o que é uma dedução metafísica, quanto havia trazido a consideração da função específica da exposição metafísica. Mas, não obstante, ao menos a relação entre a exposição metafísica e a transcendental parece oferecer uma indicação sobre qual poderia ser a função, no contexto da dedução de conceitos a priori, da assim chamada dedução "metafísica" em contraste com a dedução transcendental. Permanecendo na caracterização usual empregada por Kant na identificação da dedução transcendental, então chama a atenção que ele frequentemente tematiza algo como o modo de possibilidade da referência de objetos a conceitos a priori[26]. Isso porque é precisamente a relação do objeto que decide sobre a legitimidade do uso de conceitos na relação de conhecimento. Isso também pode ser formulado da seguinte forma: uma dedução transcendental precisa mostrar como deve ser pensada a relação entre conceitos (a priori) puros e conhecimentos de objetos, caso ela exista. Por isso, também vale para a dedução transcendental o que, com toda a imprecisão, se tornou evidente para a exposição transcendental de uma representação: ela se constitui na explicação de como determinados conceitos (a priori) contribuem em parte para a possibilidade de conhecimentos de experiência[27].

Portanto, se na reflexão sobre a derivação de conhecimentos de determinadas representações (ou seja, conceitos) pode ser visto um certo terreno comum entre uma exposição transcendental e uma dedução transcendental, então se está perto de supor que existe uma correspondência funcional semelhante entre uma exposição metafísica e uma dedução metafísica. Sobre o que essa correspondência pode se assentar? Talvez, se possa chegar a uma determinação mais conveniente por meio da questão sobre o que se precisa supor como esclarecido no âmbito da dedução de um conceito antes que se chegue razoavelmente à ideia de se colocar como programa a dedução transcendental de um

[26] Cf. *KrV*, B117, B126
[27] Cf. *KrV*, B 168s

conceito. À opinião de que essa questão possa ajudar, chega-se com base no que tinha sido sugerido pela consideração da relação entre a exposição transcendental e a exposição metafísica de uma representação: lá já havia sido mostrado que, para Kant, o esclarecimento do *status* a priori de uma representação, isto é, que a exposição metafísica era condição para que a exposição transcendental dessa representação fosse em geral primeiramente possível. Mas então o que precisa ser esclarecido antes que uma dedução transcendental possa ser iniciada? Essa questão tem o mesmo significado do que se tomou implicitamente em consideração ao se propor o programa "de esclarecimento do modo como conceitos podem ser referir a priori a objetos"[28] - uma versão chamativa do que segundo Kant a dedução transcendental deve realizar.

A resposta relativamente óbvia à essa pergunta é a seguinte: ao se querer esclarecer *como* conceitos se referem a objetos, pressupõe-se *que* eles de alguma forma podem se referir a objetos.[29] Tal com o próprio Kant acentua[30], essa pressuposição é consideravelmente pouco problemática em relação aos conceitos empíricos, pois sua relação com objeto (a não vacuidade do conceito, isto é, sua realidade objetiva) é assegurada através da experiência. Mas em relação a conceitos a priori a situação é outra. Em relação a eles é preciso indicar antes de tudo um fundamento para a mera suposição de que eles possam ter alguma relação com qualquer objeto da experiência possível. Pois nada está mais próximo do que supor que conceitos a priori, isto é, que conceitos não empíricos, possam ter alguma relação com o que se queira, apenas não com objetos. Portanto, ao se tomar em consideração algo como a possibilidade de uma dedução transcendental de conceitos (a priori), então, antes de tudo, é preciso esclarecer a legitimidade da suposição de que tais conceitos possam ter alguma relação com objetos reais. Por isso, existe de fato algo cuja legitimação, no contexto programático de

---

[28] *KrV*, B 117.

[29] O próprio Kant faz essa distinção em relação à determinação das propriedades do conhecimento transcendental: "E aqui faço uma observação que estende a sua influência a todas as considerações subsequentes e que se precisa ter bem diante dos olhos, a saber, que transcendental tem que ser denominado não todo conhecimento a priori, mas somente aquele pelo qual conhecemos **que e como** certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis unicamente a priori (isto é, a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo a priori." (*KrV*, B 80, **negrito do autor**)

[30] *KrV*, B 116s.

uma dedução de conceitos a priori, é uma condição para que primeiramente possa ser dada uma dedução transcendental. Ora, se se assume novamente a analogia da distinção e da relação entre a exposição metafísica e a transcendental, então pode-se dizer com alguma razão que, para Kant, a dedução metafísica busca exatamente comprovar uma suposição, a qual é uma condição de possibilidade de uma dedução transcendental, a saber, a suposição de que é realmente possível que conceitos a priori se refiram a objetos em geral. A garantia dessa possibilidade conduz Kant a admitir conceitos a priori sobre objetos de conhecimento, os quais empregamos legitimamente e, todavia, sem que os tenhamos conseguido por causa da experiência.

II

Essa determinação, alcançada de uma forma um tanto custosa, sobre o que se pode entender provavelmente por uma dedução metafísica no sentido de Kant, parece ter uma falha grave e dificilmente remediável. Ela não parece ser facilmente compatível com a única declaração em que Kant menciona explicitamente a dedução metafísica (e ao mesmo tempo também a transcendental). Essa declaração se refere a muito bem conhecida primeira frase do §26 da dedução transcendental, que afirma: "Na *dedução metafísica* foi posta em evidência a origem das categorias a priori em geral mediante o seu pleno acordo com as funções lógicas universais do pensamento, mas na *dedução transcendental* apresentada a sua possibilidade como conhecimentos a priori de objetos de uma intuição em geral." (159)[31]Antes que eu chegue as dificuldades dessa declaração em relação à função da dedução metafísica, tal como por mim considerada, gostaria de me permitir ainda indicar uma parte daquela declaração que comprova, de uma forma não problemática, por assim dizer, ao menos um aspecto das minhas explicações. Trata-se do aspecto referente à função da dedução transcendental. Essa citação, tal como sempre se pode avaliar, confirma de forma completamente clara que: uma dedução transcendental tem a ver com a *possibilidade* do conhecimento no sentido que anteriormente foi indicado, a saber, *como* determinados

[31] Cf. *KrV*, B 159. Uma passagem paralela a essa formulação se encontra nos *Prolegômenos* (AA 04: 329).

conceitos podem atuar enquanto condições a priori do conhecimento de objetos.[32]

Entretanto, essa indicação concessiva, que constitui um flanco das minhas considerações, não isenta naturalmente o ponto principal, a saber, o da atribuição por mim proposta da função da dedução metafísica. Ela parece colocar em evidência "a origem das categorias a priori em geral mediante o seu pleno acordo com as funções lógicas universais do pensamento", algo que é completamente diferente de provar a possibilidade da relação entre conceitos a priori e objetos. Por isso, se o esclarecimento sobre o que é uma dedução metafísica, o qual foi desenvolvido até agora essencialmente com base na analogia com a Estética transcendental, deva ser comprovado como sólido, então é preciso ver se e como ele consegue se encaixar com a declaração anteriormente citada sobre o que, na opinião de Kant, é realizado na dedução metafísica. Isso será feito no que segue.

Antes disso é preciso esclarecer aqui uma questão preliminar que atinge o texto kantiano. Seja qual tenha sido o motivo, Kant descuidou notoriamente de uma parte do seu empreendimento de uma completa crítica racional, a qual envolve explicitamente a dedução metafísica. Pela estipulação do lugar está-se baseando em conjecturas segundo as quais Kant empreende algo assim como uma explicação da possibilidade da relação entre conceitos a priori e objetos de conhecimento - segundo a minha formulação - ou respectivamente, da concordância das categorias com as formas do juízo - segundo a formulação bastante resumida de Kant. Aqui prevaleceu com razão a opinião que pode ser vista no § 10 da *Critica da razão pura*, o qual leva o título "Dos conceitos puros do entendimento ou categorias"[33]. Esse parágrafo possui a notória afirmação: "Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis."[34] Essa afirmação precisa ser compreendida como se ao menos fosse a opinião do próprio Kant que ele tivesse mostrado, nas passagens do §10 que a precedem, algo que a justificasse.

---

[32] Comparar também com *KrV*, B 117. Ora, isso não significa que a dedução transcendental esgota a prova do "como". Assim com fica evidente em outros lugares (*KrV*, B 177, B 288), para Kant também pertencem a uma completa prova do "como" a teoria do esquematismo e a doutrina dos princípios.

[33] *KrV*, B 112ss.

[34] *KrV*, B 105.

Então a pergunta agora é: o que ele mostrou? Na tentativa de responder a essa pergunta, não me oriento na intenção de oferecer uma interpretação completa do §10. Eu me oriento muito mais na direção de saber (1) se Kant, com os meios que estão disponíveis nesse parágrafo, pode de fato desenvolver um argumento *que* mostre que foi dada a possibilidade da referência de conceitos a priori a objetos, e (2) como um tal argumento, caso ele exista, pode ser posto em concordância com a selecionada formulação de Kant no §26 sobre a meta dedutiva da dedução metafísica.

No que se refere ao primeiro ponto, o que Kant consegue mostrar no argumento do §10 é que precisa haver ao menos alguns conceitos a priori que se refiram a objetos, caso deva existir em geral algo assim como objetos para nós[35]. O argumento é mais ou menos o seguinte: O pensamento de objetos é, como todo pensamento, uma atividade do entendimento, um ato de espontaneidade. Este agir é exatamente o agir da ligação, a síntese para unidade. Para Kant, as condições do pensamento são "as condições que o entendimento exige para a unidade sintética do pensamento"[36]. Ora, essas condições existem naqueles conceitos que estão em situação de atribuir unidade nos sentidos por meio da intuição de uma multiplicidade dada, para que essa multiplicidade possa ser pensada em geral como *objeto*. Kant nomeia essas condições de categorias ou conceitos de um objeto em geral[37]. Sendo elas condições do pensamento de objetos, as categorias são conceitos a priori. Na medida em que elas devem possibilitar primeiramente algo assim como o conceito de um objeto, elas também são condições para que se possa formar conceitos empíricos, pois esses já pressupõe a representação de objeto. Os conceitos que são condição para que se possa formar conceitos empíricos em geral não podem ser eles mesmos conceitos empíricos. Portanto, eles precisam ser conceitos puros ou a priori.

Ao menos até agora o argumento parece garantir exatamente aquilo que, segundo nossas considerações, uma dedução metafísica precisa mostrar, a saber, *que é* possível que conceitos a priori se refiram a objetos. Ora, sem determinados conceitos a priori não haveria qualquer

---

[35] Cf. *KrV*, B 126.
[36] *KrV*, B 123.
[37] Ver a definição das categorias em *KrV*, B 128. Para analise dos argumentos comparar com: Baum, 1975, 18ss; assim como Baum/Horstmann, 1979, 76ss.

pensamento sobre um objeto, portanto, se para nós esses conceitos de condições necessárias são algo assim como a possibilidade da representação da objetividade, então deve ser ao menos possível, que esses conceitos se refiram a objetos. Contudo, "referência objetiva do conceito" significa aqui algo claramente distinto do que para os conceitos empíricos. Lá "referência objetiva" significa tanto quanto "não vacuidade", isto é, "realidade do conceito", enquanto que aqui "referência objetiva" significa algo como "a representação do objeto possibilitada primeiramente pelo conceito". Nesse e apenas nesse sentido é que os conceitos a priori podem ter uma referência a objetos.

Kant conseguiu mostrar de fato até aqui que conceitos a priori podem se referir a objetos? Na realidade não. Até agora ele mostrou apenas qual precisa ser o caso se conceitos a priori devam poder se referir a objetos. Para mostrar que este é o caso, isto é, para garantir a possibilidade da referência objetiva de conceitos a priori, Kant procura mostrar a indicação do fundamento de possibilidade dessa referência. Também isso ocorre no contexto do § 10 e nomeadamente com a sentença famosa entre os kantianos de B 104:

> A mesma função que *num* juízo dá unidade às diversas representações também dá, *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isso através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos.

Dito de forma breve, o que Kant defende aqui é o seguinte: existem determinadas capacidades do entendimento que possuem a mesma função em relação as mais diversas circunstâncias, qual seja, produzir unidade. De um lado, o entendimento produz a forma lógica do juízo como aquilo que dá unidade aos vários conceitos em um juízo. De outro, o entendimento prepara esquemas de ordenação ou "formas de

pensar"[38] (o "conteúdo transcendental" de suas representações), o que dá unidade a mera síntese de diversas representações e uma intuição. Essas unidades (e nisso se encontra um intensificação da consideração) são produzidas não apenas pelo mesmo entendimento, mas são produzidas também pelas mesmas ações. Portanto: a unidade dos conceitos no juízo e a unidade das representações em uma intuição são realizadas exatamente através das mesmas ações, (1) porque se trata do mesmo entendimento que produz a unidade tanto em relação a conceitos, quanto em relação a uma multiplicidade dada; e (2) porque o entendimento dispõe de apenas um tipo de ação, a saber, aquela que produz ligações para a unidade.

III

Nesse sentido, Kant não apenas esclareceu em que situções conceitos a priori se referem a objetos, se isso for possível, senão que ele provou que essa referência é possível através da indicação do fundamento dessa possibilidade. Disso não se está mais tão longe de compreender a formulação escolhida por Kant sobre a meta dedutiva da dedução metafísica, qual seja: que na dedução metafísica foi realizada a apresentação da origem das categorias através da sua correspondência com as formas dos juízos. O argumento kantiano apresentado até agora está incompleto num ponto essencial: na verdade se mostrou que e em que sentido conceitos a priori podem se referir a objetos, além disso, mostrou-se também qual é o fundamento da possibilidade dessa referência. Mas o que não foi mostrado até agora foi quais são os conceitos a priori que podem se referir a objetos, ou seja, quais os conceitos a priori que preenchem as condições que permitem sustentar sua referência objetiva.

É claro que Kant não mostrou que todos os conceitos a priori podem se referir a objetos. Pois a nota da aprioridade se atribui a todos os conceitos não empíricos, indiferentemente deles serem categorias ou de ideias - Deus, mundo, alma - ou meros conceitos logicamente possíveis, como o exemplo de um biângulo de linhas retas.[39] Contudo,

[38] *KrV*, B 288.

[39] Cf. *KrV*, B 268, 348, 377. Nos conceitos matemáticos, cuja realidade objetiva pode ser assegurada através do recurso à intuição pura, Kant oscila um pouco a respeito do que significa a questão sobre sua aprioridade. Em *KrV*, B 377 ele parece não aceitá-los como conceitos a priori no sentido de noções, assim como

desses conceitos a priori apenas uma parte preenche as condições sob as quais, segundo Kant, pode-se garantir a possibilidade dessa referência objetiva. Isso significa que nem todos os conceitos a priori são tais que sem eles o próprio pensar de um objeto seria impossível. Ao se observar a estratégia de Kant na prova da possibilidade da referência de conceitos a priori a objetos, então tal prova precisa indicar para quais desses conceitos ocorre essa possibilidade. Pois a estratégia de Kant é exatamente a de garantir a possibilidade da referencia de conceitos a priori a objetos por meio da prova da necessidade de alguns conceitos a priori para a possibilidade de se pensar o objeto.

O esclarecimento da questão sobre quais são esses conceitos alcança seu êxito, como diria Kant, quando se congrega aquilo que se pode entender sob a possibilidade da referência objetiva de conceitos a priori com aquilo que constitui o fundamento dessa possibilidade. Pode-se ver claramente que apenas aqueles conceitos a priori podem ter uma função que possibilita a representação de objetos, a qual corresponde com a forma de ligação no juízo: se, pois, o fundamento de possibilidade da relação de determinados conceitos a priori a objetos se encontra na identidade da ação do entendimento na produção de juízos e intuições unificadas, então apenas aqueles conceitos podem dar unidade à multiplicidade dada, possibilitando assim a representação de objeto, a qual corresponde à forma da ligação de conceitos no juízo. Dessa forma, a formulação feita por Kant sobre a meta da dedução metafísica no § 26 da dedução transcendental se mostra como uma resposta muito precisa ao programa da dedução metafísica, o qual foi formulado por ele próprio de forma imprecisa.

Então, caso se siga a interpretação aqui sugerida, a dedução metafísica pode ser vista como uma análise das condições que precisam ser preenchidas caso se queira considerar que conceitos a priori podem se referir a objetos. Ela se dá em três passos. O primeiro reside em um esclarecimento da questão sobre quais condições é possível que conceitos a priori se refiram a objetos, e implica no estabelecimento do significado de "categoria", isto é, "conceitos puros do entendimento". O segundo passo mostra que a prova da função unificadora do entendimento pode ser reduzida a prova da possibilidade de referência

---

ele havia apresentado no contexto de algumas de suas preleções de Lógica. Sobre o conceito de um biângulo de linhas retas e sobre esse tratamento diferenciado de Kant comparar com Martin 1967, 229ss.

objetiva de conceitos a priori. Finalmente, o terceiro passo mostra quais são os conceitos que, por um lado, preenchem as condições exigidas pelo resultado do primeiro passo e, por outro, podem ser considerados como correspondentes às funções de unificação do entendimento no juízo. A referência desses conceitos a objetos precisa ser possível, pois, do contrário, seria impossível ter o conceito de um objeto. Apenas com base nessa consideração nomeada "metafísica" passa a ter sentido algo assim como uma dedução "transcendental" de determinados conceitos, caso se entenda por dedução transcendental uma investigação que deve esclarecer como é possível que determinados conceitos a priori, isto é, as categorias, possam se referir a objetos.

Este é o momento de se confrontar, pelo menos de forma indicativa, com possíveis objeções que se relacionam ao ponto de partida de minhas considerações. Essa objeção poderia ser formulada da seguinte forma: em suas interpretações, Wolff, Strawson e Bennett, desvalorizaram de forma ilegítima a dedução metafísica em favor da dedução transcendental, enquanto que a interpretação aqui apresentada valoriza a dedução metafísica ao custo de tornar ilegítima a dedução transcendental. Essa objeção seria certamente legítima se a alocação aqui feita das funções da dedução metafísica, de um lado, e das funções da dedução transcendental, de outro, tivessem por consequencia que a última pudesse se compreendida apenas como corolário da primeira. Contudo, esse não é o caso na interpretação aqui proposta. Portanto, a prova de que é possível que conceitos a priori se refiram a objetos não envolve de forma alguma qualquer indicação sobre a forma dessa referência, isto é, *como* essa referência deve ser pensada. Caso se tivesse apenas o resultado da dedução metafísica, então não ficaria estritamente excluído o que Kant descreve no § 13 da *Crítica*: que os objetos da intuição sensível "precisam estar conformes às condições requeridas pelo entendimento para o conhecimento sintético do pensamento não é alcançável com a mesma facilidade. Com efeito, poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conformes às condições de sua unidade"[40]. Excluir isso através de uma teoria das condições de possibilidade do conhecimento da experiência é a tarefa explícita da dedução transcendental[41]. A esse respeito não me parece que a indicação aqui apresentada sobre ambos os aspectos da dedução das categorias oferece qualquer ensejo para a

[40] *KrV*, B 122-123.
[41] Cf. *KrV*, B 169.

desconfiança de que uma seja desvalorizada em função da outra, mas esclarece, antes de tudo, a necessidade sistemática de uma dedução transcendental.

Com isso espero ter mostrado aquilo que havia prometido no início, a saber, qual é a meta da dedução metafísica e qual o significado que ela tem para a possibilidade da dedução transcendental. O que certamente não foi mostrado suficientemente foi a plausibilidade fática e a solidez da argumentação kantiana. Essa investigação extensa e bastante detalhada se tornaria inevitavelmente em um dos temas mais difíceis da filosofia teórica kantiana. Uma investigação que ultrapassaria muito o presente contexto[42]. Ainda que se deixe na obscuridade a questão da plausibilidade, para mim uma coisa é bastante clara: no contexto do programa *kantiano* da dedução das categorias, a dedução metafísica é uma pressuposição indispensável para a possibilidade da dedução transcendental. Não perceber isso não é certamente um infortúnio quando se dispõe de outras possibilidades de interpretar a relação entre conceitos e objetos de conhecimento, tal como para os intérpretes inicialmente considerados. Apenas nenhuma dessas possibilidades foi considerada por Kant e, em parte, até mesmo por boas razões. Contudo, para Kant, a apreciação completamente equivocada da sua dedução metafísica por gerações de intérpretes também não deve ser valorada necessariamente como um infortúnio - elas confirmam apenas aquilo que ele mesmo havia visto com bastante clareza: a obscuridade de sua principal obra.

---

[42] Sobre tudo se deveria esclarecer as questões que se relacionam com a referência fundamental sustentada por Kant entre as funções do juízo e os conceitos de objeto. Sobre isso conferir sobretudo Henrich (1976, 16ss). Uma discussão seguinte dos problemas seria com a origem e a completude da tábua dos juízos. Conferir o já citado trabalho de K. Reich e L. Krüger, assim como o recentemente trabalho de Brandt (1991) e Wolff (1995). Dever-se-ia esclarecer também em que sentido as categorias correspondem às formas do juízo, portanto, como exatamente a relação entre categorias e formas do juízo precisa ser concebida; Indicações sobre isso em Dryer (1966, 108ss). Sobre ambas últimas questões veja o compreensivo estudo de Longuenesse (1993).

Referência Bibliográfica

BAUM, M. *Die transcendentale Deduktion in Kants Kritiken*. Diss. Köln 1975,

BAUM, M.; HORSTMANN, R.P. Metaphysikkritik und Erfahrungstheorie in Kants theoretischer Philosophie. *In: Philosophische Rundschau 26,* 1979.

BENNETT, J. *Kant's Analytic*. Cambridge, 1966.

BRANDT, R. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-102*. Hamburg, 1991

DRYER, D. P. *Kant's solution of verification in metaphysics*. London, 1966.

HENRICH, D. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kasnts transzendentaler Deduktion.* Heidelberg ,1976.

HORSTMANN, R.-P. *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant.* Frankfurt: Philo Verlagsgesellschaft mbH., 1997.

KRÜGER, L. Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen? In: *Kant-Studien 59*, 1968.

LONGUENESSE, B. *Kant et le Pouvoir de Juger. Sensibilité et Discursivité dans L'Analytique Transcendentale de la Critique de la Raison Pure*. Paris, 1993.

MARTIN, G. Das geradlinige Zweieck, ein offener Widerspruch in der *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Tradition und Kritik. Festschrift für R. Zocher*. Hrsg. v. W. Arnold und H. Zeltner. Stuttgart, 1967.

REICH, K. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin: 1948.

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason.* London, 1966.

WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffschrift*. Frankfurt Main, 1995.

WOLFF. R.P. *Kant's theory of mental activity. A commentary on the transcendental analytic of the Critique of pure reason.* Cambridge, 1963.

A VERSÃO DEFINITIVA DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*[1]

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires

Em sua exposição, os comentadores do texto da Dedução de 1781 geralmente seguem a orden do texto da *Crítica da razão pura.*[2] Afastaremo-nos aqui dessa prática. A razão que temos para isso é que o nosso propósito neste trabalho é expor a estrutura lógica da argumentação kantiana ao invés de expor o caminho seguido efetivamente pela argumentação mesma.

Uma maneira suficientemente segura de se entender corretamente o curso da argumentação na Dedução é ter presente a meta que ela quer alcançar. Kant formulou essa meta no parágrafo treze, ao enunciar a definição de Dedução:

> Dou o nome de dedução transcendental [dos conceitos puros do entendimento] à explicação do modo pelo qual esses conceitos podem se referir a priori a estes objectos.[3]

Em seu contexto imediato, essa fórmula define a dedução como a explicação de que as categorias não são engenhos vazios do entendimento, mas que se referem a objetos. Podemos considerar o problema da dedução em um contexto muito mais amplo; considerado no contexto mais amplo possível, o problema da dedução acaba sendo o problema do encontro do pensamento e do ser; o argumento da dedução

---

[1] Tradução do original em espanhol de Joel Thiago Klein.

[2] Isso é feito, por exemplo, por: Vaihinger (1902); Birven (1913); Paton (1970); De Vleeschauwer (1936: segundo volume, 203-389); Hoppe (1998: 159-188). Em contraste, Wolfgang Carl adota uma exposição com uma orden similar à nossa, tal como veremos em seguida; Carl, 1992.

[3] *KrV*, B 117.

é, nesse contexto mais amplo, a demonstração de que o pensamento puro se refere ao que efetivamente é e a explicação de como essa referencia pode ocorrer. Também podemos considerar o problema da dedução em um contexto estreito: podemos considerar seu significado dentro da filosofía transcendental. Nesse contexto da filosofía transcendental teórica, o problema antes mencionado: a explicação de como conceitos puros podem se referir a objetos, também pode ser colocado de maneira inversa, como o problema de explicar como é que objetos reais podem manter uma relação necessária a priori com os conceitos puros. Colocado dessa forma, o problema da dedução pode ser entendido como a confirmação da Revolução copernicana: é a demonstração de que os objetos (por conseguinte, a inteira experiência e a natureza com todas as suas leis) são regidos pelo pensamento, em particular, pelas categorias. Assim se explica o esforço, repetido várias vezes na dedução A, para mostrar que as síntesis empíricas, quer sejam mais ou menos amplas, dependem sempre de um principio transcendental de unidade (pois as categorias são precisamente as variações desse principio transcendental de unidade, que é a unidade da apercepção expressa na fórmula "eu penso"). Entre essas sínteses empíricas estão as leis empíricas da natureza; a dedução A explica que essas leis empíricas da natrueza são somente possíveis se os fenômenos adotam uma forma regular e constante; e essa forma regular dos fenômenos consiste em que eles se submetem à lei da unidade sintética de todos os fenômenos (tal como pressupõe a Revolução copernicana do modo de pensar). Essa lei da unidade sintética de todos os fenômenos (a lei que diz que todos os fenômenos devem se submeter a unidade da apercepção) se apresenta nas categorias[4] de maneira diferenciada segundo os quatro modos de considerar a síntese: segundo a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade. Por conseguinte, todos os fenômenos devem se submenter à lei de unidade pensada nas categorias, ou inversamente, as categorias se aplicam necessariamente a todos os fenômenos.

Segundo o que temos dito aqui, a dedução transcendental das categorias pode ser entendida: a) como a explicação da referência das categorias a objetos; b) como a demonstração de que as categorias não são conceitos vazios; c) como a explicação do encontro do pensamento e do ser; d) como uma demonstração da Revolução copernicana, a saber, a demonstração de que as categorias são "princípios a priori da

---

[4] *KrV*, A128.

possibilidade da experiência" e que tais princípios impõe à natureza certas leis. Graças às sínteses categoriais, os fenômenos da natureza e a experiência em geral se configuram de maneira conforme à unidade do eu ou à unidade da apercepção.

A demonstração dessas teses requer a elaboração prévia de muitos conceitos e de algumas argumentações subsidiárias; mas essa elaboração antecipada pode distrair a atenção e levá-la a perder de vista a argumentação principal. Por isso, em nosso trabalho prescindiremos de tudo o que é preliminar e tentaremos explicar no que segue a argumentação da dedução A mediante um comentário da Seção terceira, na qual se resume e se compreende os desenvolvimentos preparatórios precedentes.[5]

Nossa decisão se apóia também numa observação de Dieter Henrich em seu trabalho "*Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the Fist Critique*".[6] Alí Henrich descreve a estrutura argumentativa das deduções jurídicas que haviam servido de modelo ao texto kantiano e observa que em tais alegações ou "deduções" era habitual formular a demanda a partir de vários pontos de vista diferentes, repetindo a argumentação no que Henrich chama de "movimentos parciais".[7] Isso nos sugeriu a conveniência de expor a dedução transcendental na sua versão mais completa, deixando de lado as argumentações parciais que conduzem a ela.

Apresentaremos na sequência o texto de Kant (em itálico) seguido de nossas tentativas de interpretação.

---

[5] Por razões similares, Wolfgang Carl antepõe a seu comentário textual da Dedução A uma exposição da *Dedução de cima para baixo*, isto é, dessa mesma Seção terceira. CARL, op. cit.: 95-110. Também De Vleeschauwer assinala que essa Seção terceira contém "uma forma completa da dedução" (DE VLEESCHAUWER, op. cit., 322).

[6] HENRICH, 1989, 29-46.

[7] HENRICH, 1989, 39.

A exposição definitiva da Dedução A (KrV, A 115-128)

> Terceira Secção. Da relação do entendimento aos objectos em geral e da possibilidade de se conhecerem a priori.[8]

Convém prestar atenção a esse título que enuncia novamente o programa geral da Dedução: tratar-se-á de explicar como é que o entendimento (com seus conceitos puros) pode se referir a objetos; não se desenvolverá a questão secundária de como é que o entendimento se relaciona com objetos empíricos no conhecimento empírico; mas que se desenvolverá a questão de como é que o entendimento se relaciona com objetos em geral (com a forma-objeto que tem os objetos, tal como ela havia sido tratada anteriormente em A 104, quando se mostrou que essa forma-objeto era o resultado de uma síntese necessária). E se desenvolverá também a questão de como é posível que conceitos puros do entendimento, nascidos da sua natureza, podem se referir a priori a objetos em geral, conhecendo-os.

> Aquilo que expusemos na secção anterior, separadamente e por unidades isoladas, vamos agora fazê-lo de una maneira unida e encadeada.

Inicia-se a exposição definitiva. A primeira parte da seção terceira, até A 119, constitui o que se costuma chamar de "dedução de cima para baixo"; com isso se indica que a argumentação começa pela apercepção e progride, passando pelas categorias até chegar aos objetos dados na sensibilidade. Existe nessa mesma seção terceira uma segunda parte, chamadad de "dedução de baixo para cima", na qual toma-se por ponto de partida as representações empíricas, para se chegar à unidade da apercepção.

Nas seções precedentes os elementos para a solução do problema foram elaborados isoladamente: conceitos como os de *síntese*, de *objeto*, de *unidade da experiência*, de *consciência de si* ou *apercepção* foram os temas tratados nessas seções, sem que eles fossem aprsentados em sua conexão. Contudo, já sabemos qual é essa conexão que dá ordem ao

---

[8] *KrV*, A 115. Citamos segundo a tradução da *Crítica da razão pura* por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ta. ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

argumento: todos os elementos da argumentação estão conectados entre si pelo princípio que diz que o que faz com que o objeto seja objeto (o que atribui objetividade à síntese das representações intuitivas) é a *necessidade* da síntese. Essa necessidade está definida com muita exatidão: é a necessidade que tem aquela síntese sem a qual não se poderia integrar as diversas representações na unidade da consciência. Quando a síntese das representações está guiada ou regida por essa necessidade, então essa síntese se refere ao objeto; quando a síntese das representações é tal que somente por meio dela as representações podem ser incorporadas em uma consciência única e consciente de si, então essa síntese é a síntese que constitui a objetividade (isto é, então essa síntese é a que serve de fundamento ao pensamento de um objeto e não é uma síntese meramente subjetiva e caprichosa). Isso chegou a ser enunciado em uma fórmula:

> As condições a priori de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objectos da experiência.[9]

Tudo isso será repetido e explicado no que segue.

Dedução subjetiva: as fontes do conhecimento

> Há três fontes subjectivas de conhecimento, sobre as quais repousa a possibilidade de uma experiência em geral e o conhecimento dos objectos dessa experiência: os sentidos, a imaginação e a apercepção.

Para iniciar a exposição, Kant parece ter escolhido aqui a vía da "dedução subjetiva", que é aquela que estuda as potências congnoscitivas que fazem possível o uso do entendimento.[10] A outra via, a da "dedução objetiva", não considera a constituição do sujeito cognoscente, mas considera as condições de possibilidade dos objetos e

---

[9] *KrV*, A 111.

[10] *KrV*, A XVI/XVII. Wolfgang Carl (1992, 200) observa que a passagem da Dedução que nos ocupamos agora (chamada "dedução a partir de cima") está concebida como dedução subjetiva. Matthew C. Altman identifica a Dedução A com o aspecto subjetivo da dedução em: Altman, 2008: 114s.

a legitimidade do uso dos conceitos puros. (Também essa via da dedução objetiva será percorrida aqui mais tarde).[11]

As faculdades cognoscitivas em seu uso empírico

> Cada uma delas pode ser considerada empírica na sua aplicação aos fenómenos dados, mas todas são também elementos ou fundamentos a priori, que tornam possível este mesmo uso empírico. Os *sentidos* representam empiricamente os fenómenos na *percepção*; a *imaginação*, na associação (e na reprodução); a *apercepção*, na *consciência empírica* da identidade dessas representações reprodutivas com os fenómenos, mediante os quais eram dadas, portanto, na *recognição*.

Essas potências cognoscitivas ou “fontes de conhecimento”, os sentidos, a imaginação e a apercepção, podem ser consideradas empiricamente. A psicologia pode estudar o conhecimento mediante os sentidos, ou mediante a imaginação, ou mediante a percepção com consciência (mas não é esse o projeto da Dedução). Em seu uso empírico, os sentidos representam fenômenos mediante percepções sensíveis, a imaginação os associa e para fazer isso os reproduz (como se viu na passagem correspondente da “tripla síntese”); a apercepção empírica permite reconhecer que as representações da imaginação correspondem aos conceitos dos fenômenos que foram a origem ou objeto dessas representações (permite reconhecer o conceito, no trabalho sintetizante da imaginação, por que o conceito é o plano seguido pela imaginação em sua síntese).

As faculdades cognoscitivas fundamentais em seu uso a priori

> Contudo, toda a percepção tem por fundamento *a priori* a intuição pura (que para as percepções como representações é o tempo, a forma da intuição interna); a associação tem por fundamento *a priori* a síntese pura da imaginação;

---

[11] De Vleeschauwer (1936, 320) entende que nesta seção terceira se desenvolve a dedução *objetiva* e não a dedução subjetiva.

> e a consciência empírica a apercepção pura, isto é, a completa identidade consigo mesma em todas as representações possíveis.

Claro que se pode considerar os sentidos empiricamente, a imaginação e a apercepção. Mas o exercício empírico dessas fontes de conhecimento se baseia em outras tantas faculdades ou potencias cognoscitivas que estão a priori no sujeito (que não foram obtidas da experiência). O exercício dessas fontes de conhecimento não seria possível se o sujeito de conhecimento não tivesse em si, a priori, faculdades que não se encontram na experiência (faculdades ou capacidades que não são dados recebidos passivamente na sensibilidade).

Em primeiro lugar: a Estética transcendental mostrou que a forma pura da intuição interna, o tempo, não é conhecida pelos sentidos, mas que estes a pressupõe como condição de seu exercício. A intuição pura (e, em especial o *tempo* como forma da intuição interna, se tivermos em conta que as percepções empíricas são representações e que, portanto, ocorrem no sentido interno) é uma fonte a priori de conhecimento, sem a qual as percepções sensíveis externas e internas não seriam possíveis.

Em segundo lugar: o mesmo se passa com a *síntese*: ela nunca é um dado; entre os dados recebidos não está, como mais um dado, a conexão deles (isto havia sido mostrado por Hume a respeito da conexão causal); a síntese nunca é dada nem recebida passivamente na sensibilidade; uma função da espontaneidade tem que produzí-la. Essa função (que é a priori: não depende do que é recebido na experiência) é a imaginação.

Em terceiro lugar: *a consciência empírica* dos fenômenos pressupõe uma consciência que não se esgota em cada representação singular (ou seja, que não se reduz a abarcar somente uma representação singular de cada vez sem estabelecer conexões entre elas), mas chama a atenção que cada uma dessas representações singulares pertence a mesma consciência única; ou seja, é uma consciência que pressupõe, como condição necessária, a identidade de si mesma em todas as representações possíveis (esta é a *apercepção pura*).

Apresenta-se o tema da apercepção pura para poder extrair dele o primeiro princípio fundamental

> Se quisermos agora seguir o princípio interno desta ligação das representações até àquele ponto

> em que devem todas convergir, para aí receberem, antes de mais nada, a unidade do conhecimento indispensável a uma experiência possível, teremos de começar pela apercepção pura.[12]

O trabalho da Dedução definitiva começa por estudar a apercepção pura, com o propósito de mostrar como todas as representações devem estar necessariamente unidas, pois elas devem acatar às condições de uma experiência em geral. Kant não se propõe a estudar aqui a apercepção em separado, mas as relações que as representações dadas têm com a apercepção.[13] A apercepção é estudada como condição das representaçãos dadas: todas elas devem se referir a unidade da apercepção para ser algo (somente são algo para nós se estão ou podem estar acolhidas em uma consciência) e para isso devem estar unidas sinteticamente. O propósito disso é mostrar como as condições de uma experiência em geral - as categorias, as quais produzem a unidade dessa experiência - são, por sua vez, condições de cada um dos objetos da experiência.

Veremos que o tratamento do tema da apercepção introduz, por sua vez, o tema da dedução objetiva: introduz a explicação de como são possíveis os objetos do entendimento puro e como os conceitos a priori podem se referir a eles.

> Todas as intuições não são nada para nós e não nos dizem respeito algum, se não puderem ser recebidas na consciência, penetrar aí directa ou indirectamente; somente por este meio é possível o conhecimento.

Aqui está o fundamento que serve de prova a todo o racioncínio desta parte da dedução; é - provavelmente - uma verdade tautológica: as intuições são representações; mas isso quer dizer que são representações *de uma consciência*; não são nada, se não são representações de uma consciência. Se não podem ser acolhidas em uma consciência, então não são nada (para nós).

Perceba-se que “ser acolhidas em uma consciência” não quer dizer aqui “ser recebidas passivamente na sensibilidade”. O problema que aquí se coloca não é o de como as representações sensíveis são

---

[12] *KrV*, A 116.

[13] Cf. Carl, 1992, 200.

recebidas passivamente na sensibilidade (isso já se estudou na Estética e se mostrou que a receptividade passiva pressupõe uma afecção, para que haja representações empíricas). O problema que aqui se coloca é como a consciência não-passiva, a consciência que é consciente de suas próprias representações, se apodera dessas (vale dizer, se apodera das representações). Em passagens anteriores as que estamos estudando, viu-se que isso (a incorporação de representações à atividade da consciência) era possível graças a uma *síntese* das representações.

Síntese é a "ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de abarcar sua multiplicidade em um conhecimento".[14] Em primeiro lugar, a síntese requer que se recorra as representações e que elas sejam acrescentadas umas às outras; em segundo lugar, a síntese consiste em que esse conglomerado seja reconhecido como um *único* conhecimento. Veremos que o primeiro é obra da imaginação e o segundo é uma operação conceitual levada a cabo pelo entendimento.

penetrar aí directa ou indirectamente

quer dizer que não é necessário que as representações acolhidas estejam efetivamente presentes à consciência. Poderiam ser representações inconscientes,[15] ou representações que ingressaram indiretamente na consciência, isto é, apenas por estarem implicadas em outras. O que importa não é que sejam efetivamente conscientes, senão que possam sê-lo; isto é, que tenham uma forma tal que lhes permita ingressar na consciência. No mesmo sentido é dito em B 131 que "O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações" (não diz que ele tenha que acompanhá-las efetivamente).

Agora se introduz o princípio da apercepção

A consciência mencionada até aqui poderia ser uma consciência meramente *empírica*. Poderia tratar-se de atos empíricos de consciência, que chamamos de "consciências empíricas" (assim, no plural). Mas essas consciências empíricas também devem cumprir, por sua vez, com a condição universal de toda representação, que é: poder integrar-se na unidade universal da consciência em geral. Isso quer dizer que toda

---

[14] *KrV*, A 77, B 103.

[15] De Vleeschauwer (1936, 328s.) não admite que haja aqui qualquer alusão à representações inconscientes.

consciência, inclusive a consciência empírica, tem a *forma* que consiste em ser uma unidade idêntica, na qual se integram todas as representações singulares. Isso é o que explica a nota acrescentada a esse texto de A 117:

> Todas as representações têm uma relação necessária a uma consciência empírica *possível*; porque, se assim não fosse, seria completamente impossível ter consciência delas; isto seria o mesmo que dizer que não existiriam. Toda a consciência empírica tem, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber, a consciência de mim próprio como apercepção originária. É, pois, absolutamente necessário, que no meu conhecimento toda a consciência pertença a uma consciência (de mim próprio).[16]

Convém que nos detenhamos um pouco nessa passagem, pois nela se apresentam algumas novidades que é necessário explicar: em primeiro lugar, se apresenta o *eu*; em segundo lugar, se apresenta o primeiro princípio transcendental, que é o fundamento de todo conhecimento.

1) Aqui aparece o *eu* como uma forma da consciência transcendental. Creio que é necessário que ele apareça, pois enquanto que a cosnciência empírica podeia ser descrita como *saber algo*, a consciência transcendental, ou apercepção, é *saber que se sabe*; nessa consciência de que se sabe deve ser integrado (deve poder ser acolhida) cada consciência empírica (p. ex. a consciência do fato *t*); mas os níveis dessa consciência de que se sabe poderiam multiplicar-se infinitamente segundo o modelo: ter consciência de *t.* (nível 1, nível da consciência empírica); saber que se sabe *t* (nível 2, nível da consciência transcendental); saber que se sabe que se sabe *t* (nível 3, da consciência de ter uma consciência transcendental); saber que se sabe que se sabe que se sabe *t*, etc.. Quero dizer que a integração necessária em uma consciência poderia ser uma reflexão infinita (a consciência 1 se integra na consciência de nível 2 que, por sua vez, se integra na cosciência de

---

[16] Sobre a história da interpretação dessa passagem ver: De Vleeschauwer, 1936, 331.

nível 3...); a teoría escapa desse regresso ao infinito somente graças ao estabelecimento de que a consciência, na qual se integra esse saber, é sempre una e idêntica a si mesma.[17] Essa identidade consigo mesma não pode ser uma característica que algum observador externo atribua à consciência; senão que é algo presente à consciência, que é auto-consciente (consciente de sua própria identidade). Essa autoconsciência da própria identidade através das múltiplas e variadas representações é precisamente aquilo que chamamos de *eu*. Por isso, aparece aqui a "consciência de mim próprio", isto é, a consciência do eu mesmo.

2) A aparição do eu na argumentação é somente um momento ou um elemento do que se anuncia aqui como um princípio fundamental: o *princípio da autoconsciência*. Esse princípio é o fundamento primeiro de toda consciência e de toda experiência. No texto ele é formulado de várias maneiras; essa primeira formulação que acabamos de ler diz:

> É, pois, absolutamente necessário, que no meu conhecimento toda a consciência pertença a uma consciência (de mim próprio).

Na edição B, esse princípio recebe a conhecida formulação: "*O eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações".[18]

Discutiu-se muito sobre as relações deste "eu penso" kantiano e o "eu penso" cartesiano.[19] Mas não entraremos agora nessa questão. Seguiremos antes as explicações e os desenvolvimentos que o texto oferece sobre esse princípio primeiro.

---

[17] Carl alude a esse mesmo problema quando escreve: "que com respeito a todas as minhas representações eu sei que as tenho, não quer dizer que seja um único e idêntico eu que as têm e que sabe que as têm." (CARL, 1992, 202). No mesmo sentido diz De Vleeschauwer (1936, 329) que "esse eu poderia ser um eu diferente a cada vez" e que a única razão pela qual não seja assim é que isso faria impossível compreender a intuição. Nós sugerimos que ao ser um *eu* (e não uma consciência impessoal) o sujeito das representações, o problema fica resolvido, já que ao *eu* pertencem necessariamente a identidade e a consciência da própria identidade.

[18] *KrV*, B 131.

[19] Veja-se sobre esse tema, entre outros muitos trabalhos: Landim Filho, 1998, 263-289; de Almeida, 1993, 197-219; Klemme, 1996, 390; Düsing, 1987, 95-106. De Vleeschauwer (1936, 333s) explica com clareza que o eu ao que aqui se faz alusão não é uma substância, mas é uma função ou uma condição necessária da possibilidade da consciência.

> Temos consciência *a priori* da identidade permanente de nós próprios, relativamente a todas as representações que podem pertencer alguma vez ao nosso conhecimento, como duma condição necessária da possibilidade de todas as representações (porque estas só representam para mim qualquer coisa, enquanto pertencerem, como todas as outras, a uma única consciência, à qual, por conseguinte, devem pelo menos poder estar ligadas)."

Essa condição necessária que tem validade para toda representação (a saber, que toda representação tem que poder pertencer a uma consciência idêntica a si mesma e consciente de sua identidade) é um *princípio a priori*. Não é um conhecimento que se adquire por experiência, mas é algo que torna possível a própria experiência. Podemos entender "experiência" como "conhecimentos mediante percepções ligadas entre si";[20] e então essas percepções devem cumprir a condição que vale para toda representação: cada uma delas deve poder pertencer a uma consciência e o enlace de todas deve produzir entre elas uma unidade graças a qual todas elas coexistem numa única consciência.

O princípio está muito claramente formulado na nota que acompanha o texto. Alí é dito:

> Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de si mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral.

No texto ele é apresentado como um princípio transcendental (isto é, como um princípio que expressa uma condição de possibilidade do conhecimento a priori); e se oferece uma segunda formulação dele:

> Este princípio está firmemente estabelecido *a priori*, e pode chamar-se o *princípio transcendental da unidade* de todo o diverso das nossas representações (portanto também do diverso da intuição).

[20] *KrV*, B 161.

A unidade de todas as múltiplas representações vem a ser que todas elas devem poder pertencer a uma única consciência, ou (como agora podemos dizer) a um único eu. Mas as representações não deixam, por isso, de ser variadas e múltiplas. De modo que o princípio que estamos apresentando aqui somente pode ser aplicado mediante uma *síntese* das múltiplas representações. É um princípio *sintético*. As representações têm que estar todas juntas, em uma única consciência. Isso é o mesmo que dizer que elas têm que estar em uma única consciência por meio de uma síntese que reúne todas elas, conservando a diversidade delas. Assim é explicado na continuação do texto:

> Ora a unidade do diverso num sujeito é sintética; assim, a apercepção pura fornece um princípio da unidade sintética do diverso em toda a intuição possível.

A unidade das representações não é *dada* com elas, mas deve ser *produzida* na multiplicidade fenomênica mediante uma síntese realizada ativamente pela espontaneidade. [21]

Apenas ao serem sintetizadas é que as múltiplas representações podem ser unificadas num único eu. O princípio da apercepção pura (o princípio que diz priori que é necessária a unificação de todo o múltiplo da intuição - isto é, de toda intuição possível - num eu único e idêntico a si mesmo) é um princípio da unidade sintética. [22]

Introduzindo a imaginação. Sua intervenção dará lugar a apresentação do segundo princípio

Se a unidade da consciência é a unidade da multiplicidade das representações, então pressupõe uma síntese dessa multiplicidade e

---

[21] “A consciência da unidade exige uma síntese das representações” (CARL, 1992, 108).

[22] Este mesmo problema é colocado por Carl a partir de outro ponto de vista: A consciência empírica de minhas representações requer somente que eu possa saber que tenho cada uma das representações que tenho; mas isso não garante que meu eu seja idêntico para todas as representações. Tal identidade do eu somente pode ser alcançada mediante uma síntese de representações: “Segundo isso, a consciência da própria identidade, com respeito a uma multiplicidade de representações, pressupõe uma síntese dessas rerpresentações.” (CARL, 1992, 202).

dessa variedade. A consciência efetua a ação de somar representações. Essa ação deve ser levada a cabo, isto é, deve ser executada; e sabemos que quem a realiza é a função que chamamos *imaginação*.

A síntese é obra da imaginação. Isso se sabe desde a explicação geral do conceito de síntese em A 78. *Imaginação* é o nome da função que efetua "o ato de juntar umas as outras diversas representações".[23] Somente graças a síntese o conhecimento tem um conteúdo: "é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo".[24] "A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum".[25] Isso está implicado no texto que segue na *Dedução A*, quando é dito:

> Esta unidade sintética pressupõe, contudo, uma síntese, ou inclui-a, e se a primeira deve ser necessariamente a priori, a última deve ser também uma síntese a priori. A unidade transcendental da apercepção reporta-se, portanto, à síntese pura da imaginação, como a uma condição a priori da possibilidade de toda a composição do diverso num conhecimento.

Pode parecer estranho que o princípio absolutamente primeiro (a identidade e unidade da consciência) dependa, por sua vez, da condição aqui expressada (dependa da síntese pura da imaginação). Se o princípio é deveras absolutamente primeiro, então não deveria depender de nada, senão que tudo deveria depender dele. A indecisão retórica do texto testemunha essa estranheza: "pressupõe [...] uma síntese, ou inclui-a". Mas essa estranheza se dissipa ao se relembrar que aquela condição absolutamente primeira não é uma condição suprema que *pré-exista* ao condicionado. A condição suprema se concebe como condição necessária somente quando estamos frente ao fato da experiência, que é o primeiro na ordem do tempo (recordemos o texto de B1 que explica isso: "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; [...] Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento

---

[23] *KrV*, A 77.
[24] *KrV*, A 77 / 78.
[25] *KrV*, A 78.

precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.”)

A apercepção (o princípio absolutamente primeiro) não é mais que o *pensamento* da unidade e identidade da consciência. Com a aprercepção, representamo-nos somente a forma da *unidade*, que é a forma da consciência.[26] Esse pensamento serve de norma ou de guia, que da unidade à síntese das intuições (não se trata de uma unidade subalterna qualquer que unifique este ou aquela conteúdo de consciência, mas da unidade fundamental, norma de toda consciência em geral). A aplicação dese pensamento de unidade a uma multiplicidade sensível requer que haja uma *efetiva unificação* (uma *operação* de síntese) dessa multiplicidade. Tal *operação* de síntese é algo diferente do *mero pensamento* da unidade; e é obra da imaginação. A unidade sintética “pressupõe”, pois, a síntese da imaginação. Mas também a “inclui”, pois a sínstese da imaginação não é mais do que a unidade posta em ação e não se distingue dessa;[27] a apercepção não é nada sem a efetivação da síntese. Isso é o significado de se dizer que o princípio da unidade sintética “pressupõe ou inclui” que a imaginação efetue uma síntese.

A imaginação produtiva

> A *síntese produtiva da imaginação*, porém, só pode ter lugar *a priori*, pois a síntese reprodutiva repousa sobre as condições da experiência.

Talvez seja preferível traduzir aqui: “Só a síntese produtiva da imaginação é que pode ter lugar *a priori*, pois a síntese reprodutiva repousa sobre as condições da experiência.” Não é qualquer síntese da imaginação que satisfaz essa condição que aqui apresentamos. Aquelas sínteses parciais, pelas quais se reproduz na intuição o que uma vez já esteve nela e agora está ausente, não correspondem plenamente ao princípio da apercepção. A imaginação produtiva, a qual estudamos

---

[26] Compáre-se *KrV*, A 79: “Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura [...] consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária”. Como condição para a representarmos essa unidade necessária, a apercepção deve incluir a consciência da própria identidade (por isso falamos do *eu* da apercepção).

[27] Cf. De Vleeschauwer, 1936, 335.

aqui, não sintetiza dados empíricos passivamente recebidos na sensibilidade; mas produz unidade na *forma pura* de todos os dados, isto é, na sensibilidade mesma; isso é feito independentemente de quais possam ser os dados recebidos na sensibilidade.

Pode-se observar que aqui a imaginação deveria ser definida de outro modo e não somente como a faculdade de representar na intuição o ausente como se ele estivesse presente (essa é a definição tradicional). Cremos que seria mais adequado entender a imaginação como idêntica ao entendimento, somente que o entendimento recebe o nome de imaginação quando se dirige a uma multiplicidade sensível que lhe impõe leis alheias ao puro pensar (leis do tempo e do espaço).[28]

Nessa atividade produtiva, a imaginação não está submetida à leis empíricas da associação; mas obedece somente à lei a priori da unidade da consciência. Quero dizer que tomamos em consideração aqui a imaginação somente na medida em que produz, na multiplicidade sensível pura, aquela unidade necessária que está pensada na unidade da consciência (essa imaginação que aqui tomamos em consideração é a imaginação *produtiva*).[29] Assim, o texto explica noutro lugar: "na medida em que, relativamente a todo o diverso do fenómeno, [a imaginação] não tem outro fim que não seja a unidade necessária na síntese desse fenómeno, pode chamar-se a função transcendental da imaginação."[30]

O segundo princípio fundamental: a unidade da síntese pura da imaginação

> O princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é, pois, anteriormente à apercepção, o fundamento da possibilidade de todo o conhecimento, particularmente da experiência.

Numa primeira leitura, pareceria um pouco arriscado falar aqui de um "segundo princípio"; porque esse que apresentamos como o segudo princípio não é mais que o princípio da unidade necessária (neste caso,

---

[28] Expliquei essa opinião nos trabalhos: Caimi, 2008: 39-50; 2010: 217-226.

[29] Outros aspectos da imaginação são desenvolvidos em *Anth*, AA 07: 167-198. Sobre este, tema veja-se: Mörchen, 1930; Satura, 1971.

[30] *KrV*, A 123.

unidade necessária da síntese pura da imaginação); mas no texto mesmo se distingue entre este novo princípio e a apercepção, em seguida veremos que essa distinção é legítima.

Esse princípio de unidade necessária apresentado aqui já não é o princípio lógico meramente pensado, que se propõe como condição de toda experiência em geral; mas que agora é um princípio que, além do seu aspecto lógico, tem um lado sensível. Se admitimos a interpretação da imaginação que diz que ela é o próprio entendimento, quando dirige sua síntese para a multiplicidade sensível, então perceberemos facilmente que, por se tratar aqui da síntese da imaginação, trata-se de uma síntese do múltiplo da *sensibilidade*. Com essa síntese não se faz somente possível todo *pensar* (referindo-o à unidade e identidade do *eu*), mas também se torna possível todo *conhecer* (que é o pensar com conteúdo intuitivo e, portanto, com um conteúdo que consiste em objetos dados na sensibilidade).

Esse princípio segundo (o princípio da unidade necessária da síntese pura da imaginação) não indica somente a *norma* que segue a imaginação para operar a síntese do múltiplo sensível (essa norma é o princípio primeiro); mas se refere à unidade que efetivamete adquire esse múltiplo, ao ser configurado pela imaginação. Graças a essa operação da imaginação, podemos falar de *um* múltiplo (uma multiplicidade unificada como algo *uno*).

A expressão "anteriormente à apercepção" é desconcertante; e deu ocasião para numerosos comentários.[31] Não nos deteremos aqui para

[31] A expressão "antes da apercepção" poderia entender-se também "para a apercepção", ou "pela apercepção", já que a expressão alemã *vor* (antes de, ante) foi usada as vezes por Kant (até 1783) como equivalente de *für* (por, para) (assim explica Ewald Frey: Frey, 596); mas disso resultaria uma proposição pouco compreensível. De Vleeschauwer (1936, 337) explica que a síntese da imaginação é "anterior à apercepção" no sentido de que a explicação dessa síntese vem antes que a explicação da apercepção, na exposição que começa pelo princípio empírico, "a partir de baixo" (*KrV*, A 119). Paton (1970, 465, nota 6), por sua vez, entende que para qualquer fator necessario Kant o chama *anterior* a qualquer outro fator necessário. Carl explica que a unidade da síntese da imaginação é "anterior" à apercepção por que a unidade sintética da apercepção somente pode ser afirmada se se supõe uma síntese (Cf. Carl, 1992, 208); consequentemente, a relação da unidade da apercepção e a síntese é de condicionamento mútuo (Cf. Carl, 1992, 105). Hoppe diz que a síntese da imaginação é anterior à apercepção por que "conduz " a ela (Cf. Hoppe, 1998, 180). Heidegger sustentou que não se deve entender o texto como se

considerar esse problema. Limitaremo-nos a entender que a síntese da imaginação prepara o múltiplo sensível de maneira que este corresponda à unidade da apercepção. Graças a isso é possível a aplicação da unidade da apercepção ao múltiplo sensível.[32]

A unidade da síntese transcendental da imaginação é a forma de todo conhecimento

> Ora, chamamos transcendental a síntese do diverso na imaginação, quando, em todas as intuições, sem as distinguir umas das outras, se reporta a priori simplesmente à ligação do diverso, e a unidade desta síntese chama-se transcendental quando, relativamente à unidade originária da apercepção, é representada como necessária *a priori*.

Existem muitas variantes da síntese da imaginação. Pode ser uma síntese associativa; ou pode ser uma síntese guiada por um conceito qualquer (p. ex. um conceito empírico); ou também pode ser uma síntese guiada pela unidade da apercepção. Somente está última é a priori e necessária. A *síntese associativa* depende das experiências que se teve; para unir (associar livremente) o corpo de peixe com a cabeça da mulher e formar assim a imagem de uma sereia é necessário que se tenha tido a representação empírica de *peixe* e a representação empírica de *mulher*. A união dessas representações empíricas não é necessária, mas arbitrária e contingente. A *síntese guiada por algum conceito* tem unidade necessária, mas é uma unidade subalterna, cuja necessidade depende inteiramente da decisão subjetiva de empregar como norma da síntese precisamene esse conceito e não outro. Porém, se a síntese da imaginação não depende das intuições previamente recebidas, mas

---

expressasse uma precedência lógica ou temporal, mas como se dissesse “ante à apercepção”, ou “frente à apercepção” (a expressão alemã *vor* empregada por Kant pode muito bem ter esse significado, que é o *coram* latino); com ele se torna manifesto, segundo Heidegger, que a apercepção transcendental e a imaginação pura formam uma unidade estrutural; veja-se: Heidegger, 1973, 77.

[32] Assim, ao considerar a síntese da imaginação *como se* pudesse estudá-la separada da unidade da apercepção, Kant parece adotar o ponto de vista da dedução “a partir de baixo”, a qual estudaremos mais adiante. Assim o indica De Vleeschauwer, 1936, 337.

procede a priori de maneira necessária e universal *para toda e qualquer intuição* ("em todas as intuições, sem as distinguir umas das outras"),[33] então teremos frente a nós a *síntese transcendental* da imaginação. A regra dessa síntese também é um conceito, mas um conceito puro do entendimento (uma categoria) que expressa a unidade da apercepção. Nesse caso, a síntese da imaginação produz a *forma da objetividade* (recordemos aquela definição de objeto de A 104, que dizia que o objeto é o que impede que o múltiplo das intuições se reúna de maneira caprichosa, fazendo com que se unifiquem de maneira necessária; essa necessidade é a condição para que essa síntese possua objetividade, isto é, possua referência ao objeto)

Quando a imaginação produz a forma da objetividade e efetua uma síntese universal e necessária é porque está guiada pelo princípio da apercepção. Isto quer dizer que nesse caso a unidade da síntese da imaginação (tanto a unidade *pensada*, pela qual se *rege* ou se *guia* a imaginação ao efetuar sua sítese, quanto a unidade *produzida* pela imaginação no múltiplo sintetizado) é a unidade da consciência, que é uma unidade necessária a priori. Essa unidade possui a necessidade originária, que é a necessidade da apercepção (a necessidade de que as múltiplas representações possam pertencer a uma consciência única); sem o cumprimento dessa condição não haveria consciência, nem conhecimentos, nem percepções.

> Como esta última serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo o conhecimento possível, mediante o qual, portanto, todos os objectos da experiência possível devem ser representados *a priori*.

Sabemos que a unidade da apercepção é uma condição necessária de todo conhecimento. Não há conhecimento sem ela. O conhecimento não é possível se não for conhecimento de uma consciência; e a condição suprema da possibilidade de uma consciência cognoscente é que ela tenha unidade e seja consciente de ser idêntica a si mesma em

---

[33] De Vleeschauwer (1936, 338), por outro lado, interpreta que isso quer dizer que é a síntese transcendental que faz a *abstração* de todo conteúdo.

todas as suas ações cognoscitivas (acabamos de ver isso na seção que intitulamos “Agora se introduz o princípio da apercepção”).

No parágrafo precedente vimos que a síntese produzida pela imaginação é guiada por essa unidade da apercepção (tem por lei a unidade da apercepção).

A unidade da apercepção é um fundamento necessário de todo conhecimento. Por conseguinte, a unidade transcendental produzida pela imaginação em todo o múltiplo da sensibilidade é uma forma necessária que todos os fenômenos devem ter. Porém, eles não têm que adotá-la somente por serem conteúdos da sensibilidade (os conteúdos da sensibilidade, considerados separadamente de tudo que não seja sensibilidade, somente têm que adotar a forma da sensibilidade); senão que os fenômenos têm que adotar, além disso, essa forma pura intelectual que é a *unidade da síntese da imaginação*, porque somente se eles adotam essa forma, eles podem ser representações que sejam conteúdo de uma *consciência* ou de um *eu*. Somente se o fenômeno F adota essa forma, ele poderá ser acompanhado pela representação “eu penso” e constituir a representação consciente “em penso F”. Somente se o fenômeno F adota a forma que é a unidade da síntese da imaginação, poderá ser integrado na unidade universal da consciência. Essa unidade universal é a lei universal da consciência.

Por isso, é legítimo afirmar que “a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo o conhecimento possível”.

Note-se que, devido a essa unidade da atividade sintética da imaginação, toda a experiência é uma experiência *única* e todo o tempo no qual a experiência transcorre é um tempo *único*. E para formar parte dessa experiência única, integrando-se nela, todo objeto singular dado na esperiência deve estar constituído categorialmente, segundo a unidade necessária que já temos identificado com a unidade da apercepção: mediante a unidade transcendental da síntese da imaginação “todos os objetos da experiência possível devem ser representados *a priori*”. Para entender melhor isso convêm voltar por um momento e recordar as declarações feitas sobre o *objeto* em A 104, que é uma das passagens preparatórias precedentes.[34]

[34] De Vleeschauwer assinala que “o tema característico” dessa versão da dedução “consiste na demonstração de que a objetividade requer a colaboração da sensibilidade e do entendimento” (DE VLEESCHAUWER, 1936, 324).

O conceito de objeto.

Em nosso conhecimento operamos apenas com representações. É impossível para nós conhecer o objeto fora de nossas representações. Por isso, é nas representações mesmas que temos que buscar o caráter de *objeto*: a objetividade, que algumas delas possuem e outras não. A objetividade é entendida na Dedução em oposição a mera subjetividade. Os complexos de representações que se referem a um objeto são aqueles complexos constituídos por meio de uma síntese necessária. A síntese de representações que tem validade somente subjetiva é uma síntese contingente, que apenas tem por regra a associação subjetiva ou o capricho do sujeito empírico que a efetua; por outro lado, a síntese que tem validade objetiva obedece a uma regra necessária, independentemente da subjetividade empírica. Em A 104 ficara estabelecido que o *objeto* era aquilo que tornava *necessária* a unidade das representações:

> O que se entende pois, quando se fala de um objecto correspondente ao conhecimento e, por consequência, também distinto deste? [...] achamos que o nosso pensamento sobre a relação de todo o conheciento ao seu objecto comporta algo de necessário, pois este objecto é considerado como aquilo que impede que os nossos conhecimentos se determinem ao acaso ou arbitrariamente, mas [obriga a que eles se determinem] a priori e de uma certa maneira.[35]

Essa necessidade (que é a característica própria do que é objetivo) não tem seu fundamento nas representações mesmas; não se baseia no fato de que as representações se associam umas as outras de maneira relativamente constante. O fundamento da síntese *necessária* das representações é o que já havíamos visto: é necessária a síntese que reúne as representações de modo tal que possam ser acompanhadas pelo "eu penso", isto é: que as reúne de tal maneira que possam pertencer a uma consciência única e consciente de si mesma. Essa é a condição necessária. Ali é onde reside a necessidade e, com ela, a objetividade. Por isso, em A 105 se chegou a identificar a unidade produzida

---

[35] Modificamos a tradução portuguesa por razões explicadas em nosso trabalho: Caimi, 2010 (2), 109-122.

necessariamente pelo objeto (isto é, a unidade necessária na qual consiste a objetividade) com “a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações”: “é claro que a unidade, que constitui, necessariamente, o objecto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações.” Essa referência “não é outra coisa que a unidade necessária da consciência”. “Porém, esta relação outra coisa não é senão a unidade necessária da consciência”.

Disso se segue, que a unidade necessária da consciência é a forma graças a qual podemos dizer tanto que uma particular multiplicidade de representações é um objeto, quanto que a experiência em geral é objetiva (e que é, portanto, conhecimento). Isso é apenas outra maneira de dizer que “As condições a priori de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objectos da experiência.”[36] Somente é possível que algo seja um objeto se cumpre com as condições que tornam possível a experiência em geral; e a principal dessas condições é que todas essas representações se integrem na unidade da consciência e que essa consciência seja consciente de sua própria identidade (isto é, que seja um *eu*).

Todo fenômeno da experiência deve se integrar nessa unidade universal, obedecendo necessariamente às leis de enlace que fornecem unidade a essa experiência (e que assim fazem que essa experiência seja uma *única* experiência). Tanto um fenômeno singular qualquer, como o conjunto da experiência em geral, obedecem a essas leis e são o que são (objeto, conhecimento) graças à unidade necessária que essas leis lhe fornecem. A unidade da síntese da imaginação, a qual se torna a forma de todo conhecimento possível, é chamada aqui de unidade “transcendental”, pois expressa uma condição necessária de todo conhecimento, condição que por ser necessária e universal permite conhecer a priori todo objeto possível do conhecimento. (Não é que se permita um conhecimento exaustivo a priori de todas as determinações de cada objeto; mas que é permitido conhecer a priori certas determinações de todo objeto, a saber, aquelas que o objeto deve necessariamente ter para ser um objeto da experiência; p. ex. a de ser efeito de uma causa). Todo objeto que possa ser objeto do conhecimento empírico deve obedecer as condições da unidade transcendental da

---

[36] *KrV*, A 111. A referência ao tempo na frase “ao mesmo tempo” não deve ser entendida de modo literal.

imaginação e, por isso, deve poder ser representado a priori (no que diz respeito a sua forma necessária).

Até agora, com as expressões "essa lei" ou "essas leis" temos nos referido somente a essa forma geral da experiência, que é a unidade transcendental da síntese da imaginação. No parágrafo seguite será mostrado que essas leis de síntese são as categorias, que assim se aplicam necessaria e legitimamente a toda a multiplicidade de fenômenos e inclusive permitem certo conhecimento a priori deles.

A consumação da dedução

A relação da síntese transcendental da imaginação com o princípio da apercepção

> A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro.[37]

Tal como havia-se adiantado em A 78/79, B 104, a atividade sintética da imaginação recebe do entendimento sua unidade; essa unidade consiste no pensamento da unidade e se expressa em um conceito. A passagem recém mencionada diz:

> O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objectos *a priori* é o diverso da intuição pura; a *síntese* desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem *unidade* a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objecto e assentam no entendimento.

---

[37] *KrV*, A 119.

Agora, nessa presente passagem de A 119, é o entendimento mesmo aquele que é e contém[38] a unidade última (a unidade da apercepção), a qual é o fundamento de todas as unidades parciais que são os conceitos. A unidade da apercepção, ou o entendiemento, é a *unidade* com respeito a uma multiplicidade. É graças a essa unidade que as muitas e variadas representações reunidas pela imaginação formam uma única experiência: uma experiência objetiva. Essa unidade (que é o entendimento) é que serve de regra à sintese da imaginação.

Em sua exposição, Kant apresenta em primeiro lugar a unidade das muitas e variadas representações senvíveis que a imaginação sintetiza; todavía, nessa apresentação não distingue entre imaginação empírica e pura (transcendental): *"A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento".*

Em outras palavras, o ententimento é aquele que subministra a norma de unidade à síntese da imaginação. A imaginação procede, em sua síntese do múltiplo, segundo uma regra de unidade; graças a essa regra, o resultado da síntese da imaginação não é uma acumulação amorfa carente de fim, senão que esse múltiplo é sintetizado em uma única representação. Essa norma ou regra de unidade são os diversos conceitos graças aos quais muitas representações sensíveis (sintetizadas pela imaginação) se reúnem sob uma outra representação (o conceito), que é comúm a todas elas. Por exemplo, a síntese de certas representações empíricas visuais, auditivas, táteis e olfativas pode ser guiada pelo conceito de *cavalo*, que fornece unidade a esse conglomerado de sensações.

Graças a essa unificação das representações sob um conceito posso enunciar o juízo: *isso é um cavalo*. O entendimento, como faculdade do conhecimento por conceitos, subministrou aí o conceito de *cavalo* que serviu de regra à atividade sintetizadora da imaginação.[39]

---

[38] O entendimento contém a lei da apercepção e também é, ele mesmo, essa lei. O entendimento não é uma faculdade pré-existente ao seu prórprio exercício; somente por comodidade falamos dele como se fosse tal faculdade. Na verdade, é uma função que deve ser suposta necessariamente; e que essa função é a da unidade de toda a consciência e a da identidade da cosciência nessa unidade, identidade que se mantém em todas as múltiplas operacões pelas quais se efetúam sínteses particulares. Por isso, o entendimento produz, na multiplicidade, a unidade que ele leva em si mesmo.

[39] No exemplo de Kant se emprega o conceito de *casa* no lugar do conceito de *cavalo*. Kant: *Log*, AA 09: 33 e *ÜE*, AA 08: 217 nota.

Tais conceitos que servem de regra são unidades parciais e se sustentam, em última instância, na unidade da apercepção. Por isso, quando a unidade da apercepção é considerada somente em relação com a síntese do múltiplo, feita pela imaginação, essa unidade da apercepção é somente a faculdade dos conceitos, isto é, o entendimento. O entendimento unifica, sob seus conceitos, a multiplicidade sintetizada pela imaginação.

Em segundo lugar, Kant apresenta a unidade *necessária* da imaginação: a unidade de *todas* as muitas e variadas representações sensíveis que a imaginação sintetiza *necessariamente* na síntese *transcendental* (a qual torna possível todo conhecimento): "esta mesma unidade, agora relativamente à *síntese transcendental* da *imaginação*, é o *entendimento puro*." Aqui, a norma da unidade, ou a guia seguida pela imaginação em sua síntese, não é a de um conceito qualquer, mas *somente a unidade necessária da apercepção*. Os conceitos nos quais se especifica[40] essa unidade necessária e os quais servem de guía ou de regra à síntese *transcendental* da imaginação são as *categorias*. Graças a essa unidade, todas as diversas representações sensíveis, sem excessão, estão unificadas de tal maneira, que a forma de sua unificação as torna aptas para ingressar na consciência; essa forma, por sua vez, torna-as aptas para ter objetividade e para que sua posse, na consciência, seja conhecimento (e não mera acumulação subjetiva). Como a síntese da imaginação que obedece a essa norma é uma síntese que torna possível o conhecimento a priori, ela se chama "*síntese transcendental da imaginação*".

Essa norma de unidade não atende às particularidades das representações sensíveis, mas apenas à forma necessária que elas têm que adotar para poder ser conteúdos de consciência. Trata-se de uma forma *pura* (sem nenhuma mescla de algo empírico). A unidade da apercepção é a lei ou a norma dessa forma. Como havíamos identificado o entendimento com a unidade da apercepção, teremos aqui o "*entendimento puro*".

O entendimento puro contém a lei da síntese transcendental da imaginação.

> Portanto, no entendimento há conhecimentos puros *a priori*, que encerram a unidade necessária

[40] A expressão é de Carl (1992, 211).

> da síntese pura da imaginação, relativamente a todos os fenómenos possíveis.

A síntese transcendental da imaginação unifica todos os fenômenos possíveis de maneira que constituam um único conjunto, que possa ser conhecido por uma única consciência. Essa unificação se efetúa, como já temos visto, quando a atividade sintética da imaginação se rege por aquela lei sem a qual não sería possível a consciência, nem havería representações, nem experiência: a lei da apercepção que diz que o "eu penso" deve poder acompanhar a todas as minhas representações. Acabamos de ver que o entendimento puro é (ou contém) essa mesma lei da apercepção. Portanto, existe no entendimento uma lei que vale *a priori* para todos os fenômenos; é um conhecimento de todos os fenômenos que não se obtém por observação empírica, mas é previo a toda observação empírica e, contudo, é válido universalmente para todo fenômeno que possa ser observado empíricamente. Esse conhecimento consiste em saber que todo objeto terá necessariamente a forma segundo a qual poderá ser integrado em uma consciência única (isto é, por meio da qual poderá ser acompanhado pelo "eu penso"). Esse conhecimento a priori, que o entendimento puro possui, nasce da natureza da faculdade de conhecer (da natureza do entendimento) e não do exame empírico dos objetos conhecidos. Esse conhecimento *a priori* (o conhecimento de que todos os fenômenos devem se adaptar a uma unidade sintética que é necessária para toda consciência de objetos) apresenta variações: se diferencia internamente (se especifica) em uma variedade de modalidades dessa unidade da síntese. Por isso, o texto fala, no plural, de "conhecimentos puros *a priori*".

Os "conhecimentos puros a priori" do entendimento se identificam com as categorias.

> [Estes conhecimentos] São as *categorias*, isto é, os conceitos puros do entendimento.

As variantes do princípio de unidade que serve de norma à síntese transcendental da imaginação estão todas catalogadas na tábua das formas lógicas dos juízos, como já se viu na "dedução metafísica" das categorias. De maneira que têm que ser esses conceitos (isto é, as categorias que são variações, especificações ou aspectos da unidade da apercepção) que prestam unidade à síntese da imaginação. As funções catalogadas na tábua dos juízos e na tábua das categorias são o

inventário de tudo o que a espontaneidade pode produzir, segundo se demonstrou na "dedução metafísica" de A 79, B 104. Por isso, são as mesmas funções que produzem a síntese dos conceitos em um juízo e as funções que produzem essa síntese das representações por intermédio da qual a multiplicidade das intuições é integrada na unidade da consciência. Essas funções sintéticas são precisamente as categorias. Fica assim demonstrada a possibilidade da aplicação das categorias a objetos, por que se demonstrou que essa aplicação é necessária em dois sentidos: a) para preservar a unidade da consciência, o eu deve se adonar do múltiplo sensível sintetizando-o e essa síntese é categorial (se realiza mediante as categorias); e b) para que o múltiplo sensível chegue a ser um *objeto*, esse múltiplo deve obter uma *unidade sintéticca necessária*; e essa unidade sintética necessária é precisamente a unidade produzida segundo a regra representada nas categorias. Em conclusão, a aplicação das categorias a objetos é necessária (e por isso mesmo é legítima, não tendo somente um fundamento subjetivo).

O entendimento se refere necessariamente, com as categorias, a todos os objetos dos sentidos

> Por conseguinte, a faculdade empírica de conhecer, que o homem possui, contém necessariamente um entendimento, que se reporta a todos os objectos dos sentidos, embora apenas mediante a intuição e a síntese que nela opera a imaginação; a esta intuição e à sua síntese estão sujeitos todos os fenómenos, como dados de uma experiência possível.

Fica assim demontrada a validade objetiva das categorias, isto é, fica demonstrado que elas se referem legitimamente a objetos. A aplicação das categorisa aos objetos é imprescindível por que sem ela, o eu não poderia apropriar-se da multiplicidade recebida na sensibilidade. Para se apropriar do dado, o eu deve percorrer a multiplicidade, deve sintetizá-la e deve reduzir essa síntese a uma unidade de maneira que a multiplicidade, assim sintetizada, forme o conteúdo de uma única consciência. A multiplicidade empírica (e com ela, os objetos empíricos) não ingressaria na consciência se não fosse por meio dessa síntese; por que somente ao sintetizar a multiplicidade a consciência pode se apropriar dessa multiplicidade sem perder sua própria unidade (sem fragmentar-se em tantos fragmentos de consciência quantos elementos

tenha essa multiplicidade). A multiplicidade sem a síntese não seria *nada* para a consciência.

Assim, estamos frente a uma relação simétrica: as categorias se aplicam a objetos por que a consciência necessita se apropriar da multiplicidade dada; e os objetos necessitam da aplicação das categorias para ingressarem na consciência e serem, desse modo, *algo* para ela.

Porém, mediante a aplicação das categorias, os objetos não apenas chegam a ser algo para a consciência, mas é o que os torna não apenas um conteúdo (subjetivo) da consciência, mas sim *objetos*. Sabemos que a síntese cuja regra é necessária por razão da unidade da apercepção é a síntese objetiva (a que produz ou possui objetividade). As categorias são as regras dessa síntese necessária. Por isso, as categorias se referem ao objeto. Exatamente aquilo que precisava ser demonstrado.

Todos os fenômenos estão sujeitos à síntese da imaginação; apenas por meio da síntese da imaginação é que a multiplicidade redebida na sensibilidade é reunida num fenômeno; mas a síntese da imaginação, por sua vez, obedece às regras que são as categorias (somente quando ela obedece a essas regras de síntese, os produtos dessa síntese podem ter o caráter de *objetos*, e não são apenas produtos da associação *subjetiva* de representações); por conseguinte, todos os fenômenos, por serem objetos, estão sujeitos às categorias. Todos os objetos dos sentidos estão sujeitos às categorias e elas se aplicam necessariamente a eles. Fica assim resolvido o problema que deu origem à Dedução: conseguimos explicar como é que conceitos a priori (as categorias) se aplicam a objetos; essa era a tarefa da Dedução transcendental: "Dou o nome de dedução transcendental à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir a priori a estes objectos".

Essa resolução do problema está submetida a uma condição restritiva: demonstramos que as categorias se aplicam a objetos *dados na intuição* e *unificados pela imaginação*. Apenas para esses objetos (somente para os objetos dos sentidos) tem validade a demonstração realizada na Dedução. Quando dizemos que os conceitos a priori (as categorias) se aplicam necessariamente a objetos, dizemos que as categorias são regras da síntese da imaginação, pela qual esta (a imaginação) unifica a multiplicidade sensível dando-lhe a forma de objeto. A imaginação dá a forma de objeto à multiplicidade sensível, quando a unifica numa unidade necessária; e a unifica em uma unidade necessária quando a regra que rege essa unificação é: que o unificado se torne apto a pertencer a uma única consciência.

Fica assim demonstrado que as categorias não são conceitos vazios, mas que se referem necessariamente a objetos da experiência.

As categorias não são conceitos vazios, mas se referem necessariamente a objetos da experiência e todos os objetos da experiência se referem necessariamente às categorias

> Como esta relação dos fenómenos a uma experiência possível é igualmente necessária (pois sem essa relação nunca nos era dado conhecimento algum por meio dos fenómenos e, por conseguinte, não seriam absolutamente nada para nós), segue-se que o entendimento puro é, por intermédio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências e os fenómenos têm uma relação necessária ao entendimento.

Vimos que a aplicação das categorias aos fenômenos é necessária para que o eu possa se apropriar da multiplicidade sensível; essa apropriação (pela qual minhas representações são *minhas*) é realizada mediante uma síntese categorial.

Mas agora podemos entender que essa relação das categorias e dos fenômenos é necessária tembém desde o ponto de vista destes. Sem essa referência às categorias (à experiência possível, unificada pelas categorias de modo a formar uma *única* experiência), os fenômenos "não seriam absolutamente nada para nós". Por isso, os fenômenos "têm uma relação necessária com o entendimento".

Aqui termina a argumentação definitiva da Dedução transcendental da primeira edição da *Crítica da razão pura* (a chamada "dedução a partir de cima"). Antes de passar à exposição que vai "de baixo para cima", completaremos a dedução com um pensamento que, ainda que pertença a ela, não está expresso diretamente na passagem que comentamos;[41] é o pensamento que diz que por meio das categorias, o

---

[41] De Vleeschauwer explica que esse pensamento que sustenta que o entendimento, por meio das categorias, dita suas leis à natureza "forma parte organicamente" da exposição "a partir de cima"; mas que ficou separado desta pela intrusão da passagem "a partir de baixo", que é a redação posterior (Cf. De Vleeschauwer, 1936, 345).

entendimento dita as suas leis à natureza. Nesse pensamento está contida a culminação da revolução copernicana do modo de pensar.

Por meio das categorias o entendimento dita suas leis à natureza

Como a relação dos fenômenos com a experiência é produzida por meio das categorias e essas unificam *toda* a experiência para que ela seja a experiência de um *eu único*, segue-se que existe *um única experiência*. Isso já fora explicado em uma proposição preliminar, na qual é dito:

> Há apenas *uma* experiência, onde todas as percepções são representadas num encadeamento completo e conforme a leis [...]. Quando se fala de experiências diferentes, trata-se apenas de outras tantas percepções, que pertencem a uma única e mesma experiência.[42]

Ao produzir a unificação necessária da multiplicidade sensível (unificação necessária pela qual uma multiplicidade sensível chega a ser *objeto*), a síntese categorial produz, pelo mesmo ato, uma síntese universal da experiência, que assim se torna a experiência única do eu único. Desse modo, extende-se a toda natureza sensível a inversão copernicana do modo de pensar: toda a natureza (entendida como objeto do conhecimento empírico)[43] obedece às leis ditadas pelo sujeito da consciência; leis expressas nas categorias. O texto diz:

> Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenómenos, que chamamos *natureza*, e que não se poderiam

[42] *KrV*, A 110.

[43] Da mesma forma Carl interpreta a palavra "natureza" quando ela aparece na passagem de A 126s., na qual se explica que o entendimento dita suas leis à natureza: "A palavra 'natureza' deve entender-se aqui de maneira 'substantiva': se refere ao 'conjunto dos fenômenos na medida em que estes estão todos interconectados segundo um princípio interno de causalidade" (*KrV*, A 418-B 446 nota)" (CARL, 1992, 229). Carl remete a *Prol* § 36, AA 04: 318.

> encontrar, se nós, ou a natureza do nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente.[44]

As condições subjetivas, originadas na maneira de ser própria de nossa mente, são precisamente as categorias. São elas que unificam os fenômenos, dando-lhe uma certa coerência de acordo com leis; nessa coerência (nessa ordem e nessa regularidade) consiste precisamente a natureza mesma. Ela depende, portanto, do sujeito que conhece (não do sujeito individual, mas da consciência em geral). Tal depenência é o que se entende, no prólogo da *Crítica da razão pura*, por inversão copernicada do modo de pensar.[45] Assim, isso é confirmado pelo texto da Dedução, quando diz:

> O entendimento não é, portanto, simplesmente, uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação dos fenómenos; ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenómenos segundo regras.[46]

Isto não quer dizer que o entendimento puro permita conhecer *a priori* as leis empíricas da natureza; mas que a sujeição universal da natureza a leis (por meio da qual se pode conhecer as leis empíricas da natureza) é uma obra do entendimento ou da apercepção.[47]

O resultado final de tudo isso é a revolução copernicana: “O entendimento puro é, portanto, nas categorias, a lei da unidade sintética de todos os fenómenos”.[48]

O resultado da dedução

Seguimos a argumentação que constitui o núcleo da Dedução transcendental das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*. Podemos concluir que as categorias se aplicam a priori a objetos por que, em primeiro lugar, a síntese baseada nelas (a síntese da

---

[44] *KrV*, A 125.
[45] *KrV*, B XVI.
[46] *KrV*, A 126s.
[47] Cf. *KrV*, A 127.
[48] *KrV*, A 128.

imaginação, pela qual a imaginação reúne o múltiplo sensível de acordo com a regra pensada na categoria) é o que faz que, em primeiro lugar, o eu possa apropriar-se das múltiplas representações recebidas na sensibilidade; e por que, em segundo lugar, torna os objetos em objetos (e não meras acumulações de representações, baseadas somente na associação subjetiva).

Disso se segue que os objetos fenomênicos e, em geral, toda a natureza sensível são regidos pelas condições que o sujeito impõe (como presumía a tese da revolução copernicana do modo de pensar). Essas condições consistem em formas da sensibilidade e em formas da espontaneidade. Tanto a sensibilidade, quanto o pensamento impõe sua forma aos dados sensíveis. No caso particular do pensamento, a natureza é regida pelo entendimento e recebe dele a sua forma (sua unidade sintética). Como o entendimento somente pode atuar (sintetizar) de acordo com as funções categoriais, resulta disso que a natureza inteira está submetida necessariamente às categorias.

Com isso cumpre-se o propósito da Dedução. A seção seguinte é a "exposição de baixo para cima", a qual alcança as mesmas conclusões. Não comentaremos aqui toda essa passagem. Manteremo-nos em suas linhas gerais.

A exposição "a partir de baixo"[49]

A exposição da versão definitiva da dedução começou "a partir de cima" quando explicou primeiro o princípio da apercepção, para chegar finalmente a aplicação desse princípio aos dados sensíveis, por meio da síntese categorial. Na exposição "a partir de baixo", os dados sensíveis são os primeiros; depois se expõe o recolhimento e a síntese desses dados pela imaginação; então se segue com a exposição da unidade dessa síntese e a argumentação termina no entendimento e na apercepção. A argumentação começa pela apreensão do múltiplo sensível. É a imaginação que realiza a apreensão e a síntese. A imaginação se apresenta aqui em sua operação *cega*. O entendimento aparece depois (ao final de A 123). Na exposição "a partir de baixo", vai se agregando os elementos que intervém na Dedução; e por isso se descreve em primeiro lugar a atividade da imaginação como um momento cego que somente verá seu sentido ao ser conectada com o

[49] De Vleeschauwer supõe que esta passagem que se pode chamar a "exposição a partir de baixo" é uma interpolação tardia (De Vleeschauwer, 1936, 322s.).

entendimento (como o eu da apercepção). O texto descreve a função da imaginação neste momento da seguinte maneira:

> apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenómenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objectos na experiência.[50]

A função transcendental da imaginação, pela qual se produz uma unificação a priori dos fenômenos, é a condição que permite as associações empíricas dos dados recebidos na sensibilidade; a partir dessas associações empíricas e das regularidades empiricamente observadas se formam os conceitos empíricos. Mas a síntese empírica do múltiplo empírico é possível graças a uma fundamental unificação de todo o sensível, unificação que reúne a priori (de maneira necessária) a todos os fenômenos.[51] Essa reunião unifica todos os fenômenos segundo regras *a priori* (segundo as categorias, e através delas, segundo a unidade da apercepção); mas a imaginação realiza às cegas essa unificação, isto é, sua operação não inclui a consciência da regra *a priori* que rege essa operação. A unificação que assim se produz em todos os fenômenos é a *afinidade transcendental* destes.[52]

A *afinidade empírica*[53] é a associabilidade dos fenômenos. Graças a ela, a imaginação pode reunir as impressões sensíveis em imagens.[54] Para que a associabilidade seja possível, é necessária uma afinidade transcendental: os fenômenos são a priori associaveis, pois

---

[50] *KrV*, A 123.

[51] "Deve, portanto, haver um princípio objectivo, isto é, captável a priori, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenómenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si e sujeitos a regras universais de uma ligação completa na reprodução. A este princípio objectivo de toda a associação dos fenómenos chamo *afinidade* dos mesmos." (*KrV*, A 122).

[52] A afinidade foi definida em A 113; a afinidade transcendental é definida em A 114. Veja-se Carl, 1992, 196 e 220.

[53] *KrV*, A 113.

[54] *KrV*, A 120.

pertencem a uma mesma consciência única.[55] A *afinidade transcendental* (a "unidade que os fenômenos tem que ter como objetos de representações dadas que estão submetidas à condição da unidade da apercepção")[56] é um resultado da ação da imaginação que opera (sem sabê-lo, isto é, às cegas) segundo o princípio da apercepção, enlaçando todos os fenômenos em uma experiência única.[57] Alí é onde todos são similares e coerentes e, graças a isso, pode-se depois associá-los empiricamente.[58] A *afinidade transcendental* é o resultado da síntese da imaginação transcendental, quando esse resultado é tomado independentemente da lei que o rege (quando se considera a imaginação e sua operação fazendo abstração do entendimento, tal como ocorre na exposição "de baixo para cima"). Se se conecta isso com o entendimento, já não se tem afinidade, mas *experiência*. A afinidade transcendental coloca todos os objetos sensíveis em relação com a consciência de si (com o eu transcendental).[59]

A síntese da imaginação, ao unificar o múltiplo em imagens, permite a formação de conceitos próprios da etapa superior: do entendimento. Assim se formam os conceitos empíricos. Mas a objetividade própria dos conceitos empíricos (o que os distingue de unificações associativas de valor meramente subjetivo) se funda em uma certa unidade necessária. *Necessária*, neste sentido, é a unidade cuja regra é o princípio da unidade da apercepção (ou uma das especificações desse princípio, isto é, uma das categorias). Assim, o passo seguinte, na dedução a partir de baixo, conduz à unidade da apercepção e, através dessa, conduz às categorias. Graças aos conceitos puros do entendimento é possível a unidade formal da experiência (isto é, graças a esses conceitos é possível que todas as experiências se unifiquem em uma experiência única, cujo sujeito é uma consciência única).[60]

As séries associativas de representações são reconhecidas como objetos e como experiências objetivas (isto é, reconhece-se que essas séries não são associações somente subjetivas e, portanto, contingentes) quando se reconhecem as regras que a imaginação seguiu cegamente em

---

[55] *KrV*, A 114.
[56] CARL, 1992, 220.
[57] Esta síntese foi estudada previamente, em *KrV*, A 98s..
[58] Paton (1970, 370), sugere, diferentemente, que a afinidade é somente o resultado de uma imaginação empírica que opera por semelhança.
[59] Cf. De Vleeschauwer, 1936, 356.
[60] *KrV*, A 123.

sua síntese das representações, e essas regras são as categorias. Nas categorias funda-se toda a unidade formal da síntese da imaginação. As categorias estão contidas na experiência como aqueles conceitos que servem de guía à síntese da imaginação produtiva quando esta constitui a unidade da experiência. A forma dessa unidade (a unidade formal da experiência) contém as categorias[61] e, portanto, elas se aplicam legitimamente a objetos empíricos. Assim se alcança a meta ou o propósito da Dedução. [62]

Conclusão

Deteremos aqui o nosso comentário da Dedução A. Conseguimos demonstrar que as categorias, apesar da sua origem *a priori* no entendimento, aplicam-se legitimamente a objetos; a legitimidade dessa aplicação se funda em que a síntese categorial é necessária para que o eu (a consciência) possa se referir à multiplicidade dada na sensibilidade (que é o único lugar onde nos podem ser dados objetos efetivamente existentes)

Além disso, mostramos que essa legitimidade se sustenta também em que para que algo seja objeto, sua multiplicidade tem que estar sintetizada de uma maneira necessária, pela qual se preserva a unidade da consciência; por conseguinte, os objetos necessitam a aplicação das categorias para serem objetos e, por conseguinte, as categorias se aplicam aos objetos necessariamente, constituindo-os como tais objetos. Isso resultou na fundamentação ou demonstração da revolução copernicana do modo de pensar: os objetos se regulam por nosso pensamento, já que é o nosso pensamento (mediante a síntese categorial) que os torna objetos.

Consequentemente, ficou demonstrado que as categorias não são conceitos vazios, mas que tem um conteúdo real e que é necessário que o tenham.

As categorias se mostraram como princípios da possibilidade da experiência; por meio delas, o entendimento impõe suas leis à natureza. Como a natureza é o lugar onde nos é dado os objetos efetivamente existentes, temos que concluir que mediante a síntese categorial se efetua o encontro do pensamento e do ser.

[61] *KrV*, A 125.

[62] De Vleeschauwer (1936, 357) diz que aqui foi completada a dedução.

Com isso se cumprem os propósitos de uma dedução transcendental, tal como os enunciamos ao empreender este comentário.

Existem muitas outras coisas interessantes na Dedução das categorias. Nenhuma das proposições que formam seu desenvolvimento pode ser omitida; todas contém indicações preciosas; todas contribuem para tornar o texto mais preciso e diferenciado. Tivemos a oportunidade de indicar alguns dos conceitos que intervém na argumentação: os conceitos de imaginação, de apercepção, de eu, de síntese, de unidade, entre outros; talvez tivesse sido oportuno desenvolver alguns deles. Mas nós queríamos somente por à vista a estrutura argumentativa do texto; queríamos mostrar que essa argumentação complicada conduz precisamente à meta que se assinalou no início. Para cumprir esse propósito tivemos que omitir muitos detelhes, explicações preparatórias e desenvolvimentos parciais.

Referência bibliográfica

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft.* (1781) Citamos segundo a tradução da *Crítica da razão pura* por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ta. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Gesammelte Werke*. Edição da Preussischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, a partir de 1902. (Abreviamos AA)

ALTMAN, M. C. *A Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Philadelphia: Westview Press, 2008.

BIRVEN, H. C. *Immanuel Kants Transzendentale Deduktion*. Berlin, 1913.

CAIMI, M.. "Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason" en: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Band 1: Hauptvorträge*. Berlín - New York: Walter de Gruyter, 2008, 39-50.

_____. "Algunas características del concepto de imaginación en la Crítica de la razón pura" en: Claudia Jáuregui (editora): *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, 217-226.

_____. "Lateinische Strukturen in Kants Stil. Mit besonderer Berücksichtigung der Erklärung des Begriffes vom Gegenstand in *KrV* A 104" en: Pinzani, Alessandro; Rohden, Valério (orgs.): *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010 (2), 109-122. (Acessível como livro eletrônico no link: http://www.nefipo.ufsc.br/nefiponline.php)

CARL, W. *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt, Klostermann, 1992.

DE ALMEIDA, G. A. "Consciência de si e Conhecimento objetivo na Dedução transcendental da Crítica da Razão Pura" em: *Analytica*, 1, 1993, 197-219.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. Antwerpen, Paris: 's Gravenhage, 1936.

DÜSING, K. "Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant" em: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 19, 1987, 95-106.

FREY, E. "Ortographie, Interpunction und Sprache" en: Ed. Acad. IV.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt: Klostermann, 4ta. ed., 1973.

HENRICH, D. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the Fist Critique", en Eckart Förster (compilador): *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford: University Press, 1989, 29-46.

HOPPE, H. "Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage" en Georg Mohr y Markus Willaschek (compiladores): *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin:1998, 159-188.

KLEMME, R. *Kants Philosophie des Subjekts.* Hamburg: 1996.

LANDIM FILHO, R. "Do Eu penso cartesiano ao Eu penso kantiano" em: *Studia Kantiana*, 1, 1998, 263-289.

MÖRCHEN, H. *Die Einbildungskraft bei Kant*, 1930.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: (1936) 1970, volumen 1.

SATURA, V. *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*. Bonn, 1971.

VAIHINGER, H. *Die transcendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V.* Halle: Niemeyer, 1902.

A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL B: OBJETIVO E MÉTODO

Pedro Costa Rego
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O sucesso da teoria kantiana do conhecimento depende fundamentalmente do cumprimento de duas tarefas que cabem à *Crítica da Razão Pura* (CRP)[1]. A primeira, por assim dizer, negativa, consiste em demonstrar que é um equívoco da tradição gnosiológica compreender o conhecimento como correspondência entre o intelecto, representado pelos enunciados de que ele é capaz, e as coisas *tais como elas são em si mesmas*. A metáfora da inversão copernicana aplicada ao domínio da filosofia acompanha e ilustra um conjunto de argumentos através dos quais o filósofo sustenta que nosso conhecimento, necessariamente racional e discursivo, é também necessariamente "apenas" fenomênico.

Essa inversão idealista foi lida de diversas maneiras pela tradição pós-kantiana. Para alguns, seu significado traduz-se na tese de que não somos capazes de conhecer as coisas *elas mesmas*, mas apenas representações subjetivas, *entidades mentais* que constituiriam uma classe de objetos distintos das coisas em si mesmas e, de algum modo, por elas ocasionados. Para outros, trata-se no idealismo kantiano de uma única classe de objetos, aos quais temos um real acesso cognitivo. Apenas, esse conhecimento é mediado por determinadas condições pertencentes ao sujeito cognoscente, de tal forma que conheceríamos as coisas *elas mesmas*, mas não *tais como são em si mesmas*, e sim tais como nos aparecem segundo nossas condições cognitivas. Para ambas

---

[1] Como referência para as citações da *Crítica da Razão Pura*, utilizarei a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Venunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, as traduções de Rohden e Moorburger, para a edição B, e de Santos e Morujão, para a A. Como é praxe, indicarei em notas apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para as demais obras de Kant, utilizarei a Edição da Academia (AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

as interpretações, todavia, a fenomenalidade do objeto é o aporte inicialmente restritivo que a gnosiologia crítica contrapõe a supostos excessos da metafísica do conhecimento.

A segunda tarefa, eminentemente positiva, consiste em demonstrar que, apesar de meramente fenomênico, ou por isso mesmo, o conhecimento de que somos capazes cumpre as legítimas e suficientes exigências que a tradição gnosiológica sempre lhe impôs, quais sejam, *objetividade* e *validade universal*. Trata-se aqui de provar que a subordinação das coisas a certas condições *a priori* sensíveis e intelectuais do ato de conhecer não impede que elas assumam o estatuto de *objetos*, se distingam das meras representações subjetivas de objetos e se apresentem *ipso facto* como critérios de verdade dos nossos enunciados cognitivos. A estratégia kantiana consiste aqui em mostrar que há certos conceitos e princípios *a priori* que governam nossa atividade racional discursiva e que possuem o que o filósofo chama de *validade objetiva*. O desenvolvimento argumentativo deste projeto encontra-se essencialmente na seção da CRP intitulada "Dedução Transcendental das Categorias".

No que segue, procuraremos acompanhar os passos fundamentais dessa seção focando na sua reelaboração apresentada na segunda edição da *Crítica*. Por se tratar de um dos texto mais comentados, discutidos e controversos da história da filosofia, evidentemente não pretendemos apresentar sua verdade ou resolver em definitivo suas dificuldades argumentativas. Nosso interesse é expor no que consistem as mais claras pretensões de Kant na Dedução e, assumindo explicitamente algumas decisões interpretativas, seguir analiticamente o percurso no qual elas vão sendo alcançadas.

***

Kant fornece na *Crítica da Razão Prática*[2] uma caracterização precisa do que entende por uma dedução transcendental - curiosamente ao defender sua inadequação para fundamentar o princípio da moralidade, de que trata a obra. Essa dedução consiste, afirma ele, em provar que um determinado princípio ou conceito *a priori* (leia-se: independente da experiência) é objetivamente válido, o que equivale a demonstrar que ele é condição da possibilidade do conhecimento de algo dado alhures (*anderwärts*), isto é, dado numa instância independente

---

[2] *KpV*, AA 05: 46.20-36. Cf. análise dessa definição em Almeida, 1999, 62.

daquela a que pertence o conceito a ser deduzido. No contexto gnosiológico, trata-se, assim, de provar a validade objetiva das categorias do entendimento mostrando que elas são condições da possibilidade do conhecimento de objetos, entendidos como aquilo cuja representação imediata e singular, vale dizer, cuja intuição empírica, se dá numa instância outra e heterogênea em relação àquela a que pertencem essas categorias, isto é, se dá alhures. Essa instância outra é, em sujeitos racionais finitos como nós, a faculdade da sensibilidade espaço-temporal.

Considerando-se, ademais, a interlocução de Kant com o conjunto da filosofia moderna, é razoável supor que o comprometimento da Dedução com a demonstração do conhecimento objetivo necessário não seja meramente explicativo. Assim, ela pretenderia refutar não apenas o empirismo gnosiológico, mas também o ceticismo em matéria de conhecimento[3], devendo consistir (i) numa demonstração de que as categorias, como conceitos *a priori*, são condições da possibilidade do conhecimento de dados intuídos; (ii) numa demonstração dessa validade objetiva para um interlocutor que admite menos que um acesso *a posteriori* a objetos; para alguém, portanto, que admite, no máximo, ter intuições.

O problema de uma tal prova, admitido e diretamente enfrentado pelo filósofo, reside no fato de que a unidade *categorial* da apercepção não é uma condição da possibilidade da *ocorrência* em nós de intuições. No kantismo, com efeito, podemos intuir sem pensar o intuído, assim como podemos pensar algo que não intuímos. A heterogeneidade entre os poderes cognitivos apresenta-se, assim, como o maior obstáculo à Dedução, estando na base da desconfiança de que nossas intuições sensíveis simplesmente não sejam pensáveis pelos nossos conceitos.

Na história da literatura sobre o tema, tornou-se clássica a interpretação de Dieter Henrich segundo a qual a Dedução se desdobra na forma de num argumento único em dois passos[4]. Os simpatizantes dessa leitura, aos quais nos juntamos, não costumam divergir em relação

---

[3] A esse respeito, cf. a hipótese interpretativa de que o projeto dedutivo da filosofia crítica de Kant assume como interlocutor privilegiado o pensador cético, defendida explicitamente por Edwinn McCann (McCANN, 1985, 71-89), bem como uma antítese a ela formulada por Karl Ameriks (Ameriks, 1978, 273-287), segundo a qual o argumento da dedução da CRP é dirigido antes contra o filósofo empirista.

[4] Cf. Heinrich, 1973, 90-104.

aos parágrafos da seção dedicados a cada um deles: do 15 ao 21 ao primeiro e do 24 ao 26 ao segundo. Tampouco é substancialmente controversa a interpretação de que a primeira parte da Dedução visa a provar a validade objetiva das categorias relativamente a “intuições sensíveis em geral”, enquanto a segunda se concentra na relação entre elas e as intuições próprias da sensibilidade humana, a saber, espaço-temporais. Em contrapartida, pouco consenso há no que concerne à determinação dos objetivos e da competência argumentativa de cada uma das partes. Como a exposição a seguir se orienta segundo uma visão geral acerca desses objetivos, convém avançá-la aqui de modo prévio e sucinto para, por assim dizer, termos de saída as cartas abertas na mesa.

***

A Dedução como um todo pretende provar a (ou pelo menos desempenhar um papel essencial na prova da) possibilidade do conhecimento objetivo, desfazendo a desconfiança de que nossas representações conceituais circunscrevem (e permanecem restritas a) um mundo meramente lógico-mental, não se aplicando ao que nos é sensivelmente dado. É o que Kant parece indicar na comumente citada justificativa da necessidade do projeto dedutivo, em B123. Na Dedução, trata-se de refutar a hipótese de

> haver fenômenos de tal forma constituídos que o entendimento não os encontrasse na medida das condições de sua unidade, e que tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência dos fenômenos nada se oferecesse que fornecesse uma regra de síntese e assim correspondesse ao conceito de causa e efeito; de tal forma que este conceito seria totalmente vazio, nulo e destituído de significação.

Em sua primeira parte, a Dedução pretende fornecer uma prova de que admitir qualquer múltiplo de *representações em geral* dadas *a mim* implica admitir a unidade espontânea de uma consciência (bem como a *possibilidade* de uma autoconsciência) que necessariamente se atualiza nas formas lógicas do ato judicativo, a que correspondem as categorias do entendimento. Como a diversidade categorial que responde pela atualização da unidade da consciência é *necessária* e

universalmente válida, e não válida apenas para um ou outro sujeito segundo condições particulares, a prova almejada nessa parte, em certo sentido, pretende dar conta do objetivo completo da Dedução. Com efeito, haverá conhecimento objetivo onde houver um diverso de representações reunido segundo regras universais e necessárias.

Ocorre, entretanto, que a necessidade e a universalidade das regras é uma condição necessária, mas insuficiente para a constituição do que Kant chama de conhecimento objetivo em sentido estrito. Este último não se constitui quando *qualquer* múltiplo de representações, quando um diverso *em geral* é assim unificado, mas especificamente quando a necessidade e a universalidade das regras aperceptivas são aplicadas a um certo grupo de representações *em particular*, a saber, intuições de um algo no tempo e no espaço. Nesse sentido, o que parece justificar a necessidade da segunda parte da Dedução é a tarefa de mostrar o que têm a ver aquelas regras universais e necessárias, supostamente presentes em toda apercepção, com a consciência empírica que temos das *nossas* intuições sensíveis.

Isso, naturalmente, conduz à seguinte pergunta: se é satisfatória a prova de que *qualquer* múltiplo de representações dadas se acha submetido à universalidade e à necessidade das regras categoriais, não se deve considerar como provada, por uma inferência trivial, essa submissão para o diverso das *nossas intuições espaço-temporais* (que, evidentemente, pertencem ao conjunto de "todas as representações")? Como a resposta tem de ser afirmativa, parece necessário que a segunda parte da Dedução não se caracterize como uma nova prova de *que*, mas sim como uma explicação de *como nossas* intuições são pensáveis por nossos conceitos *a priori*.

Kant parece aqui considerar que a tese geral da subordinação de todas as minhas representações à unidade aperceptiva de regras universais (tese da primeira parte) enfrenta a resistência cética segundo a qual, em se tratando especificamente de um múltiplo constituído de intuições espaço-temporais, a unidade aperceptiva que o reúne é sempre apenas e guiada por leis empíricas de associação, dotadas de uma validade meramente subjetivo-privada; isto é, não passa de uma *unidade subjetiva da apercepção*. A contra-tese a ser aqui enfraquecida por um percurso explicativo é a de que a lei da unificação universal de um múltiplo de representações não vale para os dados do mundo fenomênico. Assim, não se trata agora de fornecer prova adicional, mas de fornecer uma explicação de que aquilo que é provado na primeira parte – a saber, a aplicabilidade das regras necessárias da apercepção a um múltiplo de representações dadas a mim em geral – *não sofre*

nenhuma restrição quando enfrentamos o problema das *nossas* representações intuitivas. Essa explicação envolve uma discussão acerca do *modo como nossas* intuições vêm a ser subsumidas pelas categorias[5].

Avançada essa visão geral de diretrizes, passamos a percorrer os passos principais da Dedução em cada uma das partes mencionadas.

***

Seja a primeira parte da Dedução Transcendental. Ela começa com a importante conquista argumentativa que celebrizou o §16. Kant pretende ali ter garantido que, dado o conceito de um múltiplo de representações consideradas como representações minhas, pode-se inferir a possibilidade (não a atualidade) do ato consciente de representação de um Eu, vale dizer, a possibilidade de uma apercepção, ou autoconsciência. A explicação é que se tenho consciência, ainda que de modo pré-proposicional, de diversas representações (o que é a condição para que elas possuam o estatuto de *representações minhas*), tenho que poder me tornar atualmente consciente delas enquanto representações minhas; por conseguinte, tenho que poder me tornar consciente da unidade e identidade de um Eu como instância una e idêntica em que ou para a qual essas representações são representações. O Eu aqui, convém notar, não precisa passar da única forma possível da

[5] Acredito que essa hipótese de leitura ganhe substancial apoio no balanço que Kant apresenta, no §21, acerca do que foi conquistado até o ponto em que a argumentação se encontra e do que ainda resta a demonstrar a partir dele. Diz-se aí que o cumprido corresponde a um "início de uma dedução dos conceitos puros do entendimento, na qual (...) preciso ainda abstrair do modo como (*von der Art, wie*...) o múltiplo é dado a uma intuição empírica, para me ater somente à unidade que o entendimento acrescenta à intuição mediante a categoria". Adiante: "No que segue, a partir da maneira como (*aus der Art, wie*...) a intuição empírica é dada na sensibilidade, mostrar-se-á que sua unidade não é senão a que a categoria (...) prescreve ao múltiplo de uma intuição dada em geral". E finalmente: "na prova acima, só não pude abstrair de uma parte, a saber, de que o múltiplo da intuição tem que ser dado ainda antes e independente da síntese do entendimento; de que modo porém (*wie aber*) fica indeterminado" (*KrV*, B144-5). Nas três passagens, a sequência da prova de *que* as categorias possuem validade/realidade objetiva é claramente anunciada como uma exposição de *como* nossas intuições espácio-temporais se encontram referidas a elas.

unidade do ato de síntese ou combinação pressuposto pelo conceito mesmo de um múltiplo de representações minhas.

A segunda asserção fundamental da primeira parte da Dedução é a tese do §17 de que a unidade da apercepção (essa que deve poder acompanhar atualmente, e que acompanha potencialmente todas as minhas representações) é uma unidade *objetiva*. O argumento kantiano nesse momento soa um tanto desconcertante. Por um lado, não parece haver problemas se com essa tese Kant pretende apenas que a apercepção seja uma condição necessária do conhecimento objetivo. Por outro, se Kant entende "objeto" na acepção crítica plena no termo, a saber, como o resultado do reconhecimento conceitual, segundo regras necessárias, daquilo de que nossas intuições espaço-temporais são representações singulares e imediatas, a existência de toda a segunda parte da Dedução é um testemunho de que o próprio Kant não considera suficientemente explicado até agora (§16) que a unidade da apercepção seja uma unidade objetiva, ou mesmo que ela *possa ser* uma unidade objetiva. Com efeito, o que parece justificar a necessidade da segunda parte da Dedução relativamente à primeira é justamente o fato admitido por Kant de que há pelo menos dois tipos de unidade aperceptiva que não podem ser ditas objetivas. Essas exceções levantam mesmo a suspeita de que nenhuma unidade aperceptiva seja objetiva, tornando substancialmente problemática a tese do §17.

De um lado, posso reunir na unidade de uma consciência una e necessária representações que nada têm a ver com minha sensibilidade espaço-temporal. Nesses casos, a unidade aperceptiva que se faz presente é aquela que garante a mera forma lógica de um enunciado em geral, independentemente de sua referência epistêmica. Para esse ponto, chama mais claramente a atenção a primeira versão da Dedução, ao indicar a exigência adicional que se impõe a uma unidade aperceptiva que se queira objetiva em sentido estrito (leia-se: epistêmico): além da unidade da apercepção, objetividade em sentido forte supõe a presença de um algo que, nos termos econômicos de Kant, "*dawider ist*"[6], de algo que se acha diante. Resta, portanto, a tarefa de mostrar como, ainda que nem toda apercepção seja a reunião de representações intuitivas do que *dawider ist*, é possível reunir sob regras necessárias de uma autoconsciência o dado espaço-temporal como *objeto*.

De outro lado, tem-se um segundo tipo de unidade aperceptiva que não pode, com rigor, merecer o título de objetiva. Trata-se daquela a

---

[6] *KrV*, A104.

que se refere Kant no §18 da Dedução com os títulos de "unidade subjetiva da apercepção", ou unidade do "sentido interno". Ao contrário da apercepção lógica, privada de conteúdo intuitivo, a apercepção subjetiva reúne intuições espaço-temporais. Mas ao contrário daquela que merece o título de objetiva, a unificação aqui operada é conduzida por regras empíricas (leia-se: contingentes) que têm validade meramente privada, chamadas por Kant noutra parte de "leis de associação" (*Gesetzen der Assoziation*, *Assoziationsgesetze*)[7].

Assim, após o anúncio da problemática tese da objetividade da apercepção no §17, o que vemos é todo um percurso que aponta na direção de mostrar não que toda, mas que alguma apercepção é objetiva. Atinja Kant ou não esse propósito, ele equivale ao de mostrar que as categorias, em última instância presentes em todo tipo de apercepção, se aplicam aos dados de *nossa* intuição e garantem a possibilidade do conhecimento objetivo.

Do ponto de vista estratégico, tratar-se-á, a partir do §18, de explorar os pressupostos presentes num dos dois tipos de apercepção distintos da objetiva. A discussão sobre a *unidade subjetiva da apercepção* prepara o caminho para a explicação de que admitir o sentido interno, entendido como a consciência de um diverso de representações *temporais* unificadas de modo empírico e contingente por meras regras de associação, implica admitir a possibilidade de se conhecer objetivamente aquilo que essa consciência empírica unifica subjetivamente. O motivo, a ser explicitado, é que se pode identificar uma atuação implícita e preliminar das categorias já na nossa mera *percepção* intuitiva de dados sensíveis.

Seja o §18. A favor da tese da independência conceitual entre apercepção e objetividade, Kant defende aqui que a unidade da apercepção não precisa ser sempre objetiva. A "outra" unidade aperceptiva admitida neste momento não é, todavia, a apercepção analiticamente derivada no §16, a unidade lógica da apercepção, mas, antes, a apercepção subjetiva, em seguida chamada de "empírica".

Tudo parece indicar que a introdução do tema da apercepção empírico-subjetiva como contraponto da apercepção objetiva visa não a

---

[7] Cf. *KrV*, B142, bem como a definição da Didática Antropológica em *Anth*. AA 07:176. 6-8: "A lei da associação <*Assoziation*> (reunião <*Beigesellung*>) é: representações empíricas que freqüentemente se sucedem uma após a outra criam, no ânimo, o hábito de fazer surgir uma sempre que a outra for produzida".

assimilar apercepção lógica e sentido interno (como o mesmo contraponto da apercepção objetiva), mas antes estabelecer a premissa capaz de conectar o argumento da primeira parte como o objetivo final da Dedução. Essa premissa é a consciência de um múltiplo *constituído de estados subjetivos temporalmente determinados*. Em poucas palavras, Kant apresenta aqui o ponto de partida de um interlocutor da Dedução que espera uma explicação de como acontece de *nossas* intuições espaço-temporais se comportarem do mesmo modo que o múltiplo de *representações em geral* mencionado na primeira parte da Dedução; a saber, como ocorre de também elas se acharem submetidas ao princípio da apercepção originária. O §18 avança o ponto de partida e a estratégia dessa explicação.

Vimos que a Dedução precisa mostrar, na sua segunda parte, que o que vale para um múltiplo de representações intuitivas em geral vale para as nossas intuições espaço-temporais. Isto é, também estas se acham subordinadas à apercepção categorial. Trata-se portanto, em última instância, de fechar a construção do seguinte raciocínio: (i) todas as minhas representações em geral se acham sob o princípio da apercepção originária; (ii) eu me represento dados espaço-temporais, a saber, numa unidade de consciência chamada de subjetivo-empírica (premissa da segunda parte). Enquanto tais, esses dados constituem um subconjunto do conjunto das "minhas representações em geral"; (iii) logo, os dados da minha intuição espaço-temporal também se acham sob o princípio da apercepção originária.

Com efeito, o silogismo é trivial na medida em que o passo (i) é analítico, e que é razoável postular o assentimento de (ii) por qualquer interlocutor do kantismo: a admissão de que tem consciência empírica de representações sucessivamente recebidas. Por isso mesmo, como já adiantamos, a conexão entre o nosso mundo fenomênico e a unidade necessária da apercepção, tema de que se ocupa a segunda parte da Dedução, assume as feições de uma explicação do *como*, e não propriamente de uma demonstração de *que*. O que essa explicação estrategicamente almeja é enfraquecer a contra-tese, em certo sentido intuitiva, de que, em se tratando de dados espaço-temporais, poder-se-ia falar de unidade aperceptiva, mas no máximo de uma *unidade subjetiva da apercepção*, desprovida de necessidade e universalidade. Os §24-26 procurarão mostrar que essa unidade aperceptiva empírica (contingente) e subjetiva, mais imediatamente admissível quando se trata da consciência que temos de nossas intuições sensíveis, é dependente e derivada do princípio da apercepção necessária e originária. Isso equivale a mostrar que as categorias (atualizações da apercepção

originária) se acham de algum modo (implícito) presentes já nas nossas meras percepções, isto é, naquela primeira apreensão contingente dos dados que intuímos, garantindo a essa apreensão seu caráter sintético e unificado. Isso aceito, fica explicado, para além da primeira parte, em que medida também as *nossas* intuições, como é o caso para todo múltiplo de representações intuitivas em geral, são categoriais.

Em poucas palavras, a pergunta a que a segunda parte da Dedução se propõe a responder é: *como* ocorre a atuação da apercepção categorial já naquele nível de consciência perceptiva? Tese dos §s 24-26: por meio da atuação da faculdade da imaginação, de que trataremos a seguir. Nesse sentido, a chamada *tese da derivação* anunciada no §18 é uma nota promissória prorrogada para o final da Dedução. Somente aí pode-se encontrar uma explicação para a afirmação de que toda unidade subjetiva e/ou empírica é "derivada da unidade objetiva sob condições dadas *in concreto*"; por outras, que admitir uma concreta unidade subjetiva implica admitir a objetiva como sua condição.

Como esperado, o §19 inicia sem uma decisão clara acerca da derivação anunciada na seção anterior. O objetivo principal parece ser o de estabelecer uma ligação entre o *juízo* e unidade objetiva da apercepção. A tese de Kant consiste aqui em que a definição de juízo que ele atribui aos "lógicos", a saber, como "a representação de uma relação entre dois conceitos", é insatisfatória na medida em que (i) não dá conta daqueles juízos que não possuem a forma categórica (a saber, dos hipotéticos e dos disjuntivos), mas sobretudo na medida em que (ii) não determina de modo suficiente no que consiste a mencionada relação. Passa-se assim à definição de juízo capaz de sanar essa deficiência / insuficiência.

Num juízo, afirma Kant, a relação entre representações é uma *unidade objetiva*, (ou, "é uma relação objetivamente válida") que, enquanto judicativa, se distingue daquela unidade meramente subjetiva produzida, por exemplo, pelo exercício de "leis de associação" ("leis da imaginação reprodutiva"). Ou ainda, "juízo não é senão o modo de levar cognições (*Erkenntnisse*) à unidade objetiva da apercepção".

Que a ligação judicativa de representações seja uma unidade objetiva, não significa que ela seja uma caracterização verdadeira (leia-se: correspondente) de estados de coisas objetivos, nem um enunciado simplesmente dotado de valor de verdade. É que, em princípio, para Kant, juízos podem ser falsos, podem possuir valor de verdade indeterminável pelos nossos recursos e podem ser constitutivamente indecidíveis quanto a verdade e falsidade. São exemplos desses dois últimos os juízos sintéticos *a posteriori* em que o conceito-sujeito é

quantificado universalmente e os chamados juízos metafísicos, respectivamente. Não obstante sua indecidibilidade contingente ou constitutiva, eles são juízos, vale dizer, relações de representações objetivamente válidas, na medida em que expressam uma *pretensão de objetividade* (alcançável ou não). É essa pretensão que Kant parece querer designar ao afirmar que o juízo é o *modo de levar* (*die Art* (...) *zu bringen*) cognições à unidade objetiva, bem como ao afirmar que, no juízo, a cópula "é" *visa a* (*darauf zielt*) distinguir uma unidade objetiva de representações.

Curiosamente, como exemplo de uma relação de representações não-judicativa (desprovida, portanto, de validade objetiva), Kant sugere: "quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso", e reserva o estatuto de um legítimo juízo para "o corpo é pesado".

Especialmente essa passagem (mas não apenas ela) tornou o §19 tema de longa controvérsia na literatura, na medida em que sugere (i) uma problemática impreteribilidade da cópula na constituição e na caracterização da essência do juízo - e por via de consequência um problemático primado dos juízos categóricos, que contradiz a acusação de deficiência na definição dos "lógicos"; mas sobretudo (ii) na medida em que colide com a definição implícita de juízo com que o filósofo trabalha noutras obras, notadamente nos *Prolegomena*.

Com efeito, nesta obra, uma ligação de representações conceituais privada de validade objetiva deixa de ser um *tipo* de juízo, a saber, de *experiência*, mas não perde o estatuto de juízo *tout court*. "Sinto uma pressão de peso" se caracteriza, no contexto dos §s18 a 20 dos *Prolegomena*, como um juízo, a saber, de *percepção*. Mas não apenas ele. Também o são aquelas conexões de representações conceituais por cópula que não se caracterizam como juízos do tipo *es scheint* (sinto que..., percebo que...), mas que tampouco erguem pretensão de validade universal (em última instância, pretensão de objetividade). Por exemplo, em "o ar é elástico", a mesma forma lógica que se presta ao título de juízo de experiência se presta também ao estatuto de um juízo de percepção. Nesse último caso, afirma Kant, a mesma formulação se distingue por não erguer pretensão de objetividade, na medida em que não lhe subjaz a atuação de categorias. Por fim, encontramos a tese de que apenas algumas formações lógicas podem passar do estatuto de juízo de percepção para o de juízo de experiência (é o caso da acima mencionada), enquanto outras não. São exemplos de juízo não-objetivável "o quarto é quente", o "açúcar é doce" etc.

Em resumo, Kant parece trabalhar nos *Prolegomena* com uma compreensão de juízo que não o compromete com as noções de pretensão de universalidade, pretensão de verdade ou posse de valor de verdade. Juízos ali são simples "conexões lógicas de percepções num sujeito pensante", que permanecem juízos de percepção até que lhe sejam atribuídos, quando possível, "conceitos originários do entendimento [categorias], que tornam possível a validade objetiva do juízo de experiência".

Inúmeros foram e continuam sendo os esforços dos comentadores por ou bem compatibilizar as supostas duas concepções de juízo, ou bem justificar o preterimento de uma em proveito da outra em nome da coerência interna do pensamento do filósofo.

A permanecer com a tese da *Crítica*, merece nosso comentário o sentido estratégico da introdução da definição de juízo no §19. Vimos que no § anterior, a tese da derivação sugeria que a unidade subjetiva da apercepção supõe, em algum sentido a ser explicitado ulteriormente, a unidade objetiva da apercepção. Da explicitação dessa relação depende propriamente o sucesso do projeto dedutivo completo, que é o de provar a possibilidade do conhecimento de objetos. Ao definir juízo como pretensão de conhecimento de objetos, o §19 parece abrir caminho para a seguinte estratégia de prova: se for possível mostrar que a unidade subjetiva da apercepção (isto é, a consciência empírica que cada um tem de suas intuições) é necessariamente judicativa, qualquer um que admite simplesmente ter consciência empírica de suas intuições, admite *ipso facto* que ergue pretensão de verdade, e se contradiz ao afirmar que duvida da possibilidade do conhecimento objetivo.

Essa estratégia parece ganhar alguma solidez a partir de dois argumentos. O primeiro é o anúncio, na conhecida nota do Prefácio dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de que a tarefa da Dedução Transcendental pode se realizar "quase por uma única inferência a partir de uma *definição* precisamente determinada de um juízo em geral (uma ação através da qual representações dadas tornam-se primeiramente cognições de um objeto)"[8]. Nesse sentido, a validade objetiva como nota definitória do juízo seria antes pressuposta do que demonstrada na Dedução Transcendental.

O segundo argumento remonta à leitura de Gerold Prauss, aceita em certa medida por Allison, segundo a qual a unidade subjetiva da apercepção, enquanto "apercepção empírica", deve ser entendida como

---

[8] *MAN*, AA 04: 475. 37-42. O grifo na passagem é nosso.

um *juízo* de autoconhecimento, e não como uma associação pré-judicativa de representações intuitivas. Allison parece sustentar que uma certa equivocidade da posição kantiana em relação ao sentido da apercepção empírica no mínimo autoriza a interpretação segundo a qual a unidade subjetiva do §18, na condição de unidade empírica da apercepção, significa não o sentido interno, nem a consciência do pensar funcionando com um conteúdo determinado e evidentemente tampouco uma consciência de si como sujeito lógico do ato de pensar, mas sim um reconhecimento reflexivo-categorial de estados internos entendidos como estados subjetivos. Para designar especificamente esses estados, Gerold Prauss forja a expressão "objetos subjetivos"[9]. Com efeito, não parece ser sobre outra coisa que Kant se pronuncia no final da Dedução, ao sustentar que "posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas", e que "no tocante à intuição interna, conhecemos o nosso próprio sujeito (...) como fenômeno..."[10]. A possibilidade de um tal autoconhecimento fenomênico volta a ser tema na seção dos Paralogismos da edição B[11], e sobretudo na comumente citada reflexão 5655[12], que descreve o modo como os estados representacionais subjetivos são introduzidos no tempo objetivo, e portanto no mundo fenomênico, por um ato reflexivo de *atenção* relativamente ao sentido interno, explicação que parece completar a teoria da atenção da nota ao §25 da Dedução.

Se esses dois pontos forem admitidos (a definição de juízo e o caráter judicativo da apercepção subjetiva), haveria, à primeira vista, plausibilidade no projeto de mostrar que aceitar a apercepção subjetiva torna contraditório duvidar da possibilidade de conhecer objetos. Acreditamos que, em conjunto, a adução de uma unidade subjetiva contraposta à apercepção originária, a tese da derivação, a definição de

---

[9] Cf. a distinção proposta por Gerold Prauss entre "*der tranzendental-objektive Gegenstand*" e "*der tranzendental-subjektive Gegenstand*" (PRAUSS, 1971, 292-321), bem como a leitura que Allison propõe para ela (Allison, 1983, 136).

[10] *KrV*, B156-7.

[11] Com efeito, Kant aí afirma que "conheço-me (...) se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento"(B406), e que "o que é objeto não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento" (B407). Cf. também B428.

[12] *Refl*, AA 18: 313-16.

juízo nos §s18 e 19 da *Crítica*, e o conteúdo da nota do Prefácio de 86 sejam indícios suficientes de que Kant considerou seriamente essa estratégia para refutar a tese cética sobre a impossibilidade do conhecimento objetivo. Mas acreditamos também que se tivesse ficado satisfeito com esse esboço de argumento, teria dado por encerrado ali o percurso da Dedução Transcendental, deixando de lado a sua segunda parte, bem como a seção da Refutação do Idealismo que parece ser seu acabamento. Em suma, tendo provado a *necessária suposição* de que é possível conhecer objetivamente, já não seria preciso se esforçar para mostrar, no §26, como objetos espaço-temporais se conformam ao princípio da apercepção originária.

Eis no que parece consistir a dificuldade essencial, provavelmente constatada por Kant, em relação ao caminho caracterizado acima. Não podemos defender que a admissão dos juízos de percepção, entendidos segundo a leitura da Prauss, associada a uma teoria da validade objetiva como forma lógica do juízo, conduz realmente a uma explicação da possibilidade do conhecimento objetivo. Não nos referimos aqui, pelo menos de início, à dificuldade presente no caráter meramente definitório do argumento no que concerne à noção de juízo. Com relação a esse ponto, observamos somente que o interlocutor da Dedução pode não aceitar que, ao expressar pensamentos através da ligação de representações, esteja se servindo do discurso como um meio para apreender a existência objetiva de estados mentais. Em outras palavras, ele não precisa, em princípio, aderir a uma concepção correspondentista de juízo.

Mais importante entretanto é o fato de que no argumento, ainda que se aceite a natureza judicativa da consciência dos nossos estados internos, não é a possibilidade mesma de conhecer objetos o que é explicitado como uma condição da possibilidade de caracterizar conceitualmente esses estados mentais. A possibilidade do conhecimento aparece aqui, antes, como uma suposição psicológica (ou, na melhor das hipóteses, modal) necessária do sujeito que admite julgar sobre suas percepções. Dito de outro modo, o que o argumento sustenta é que ao julgar sobre minhas percepções, não posso deixar de *acreditar* que é possível conhecer objetos. Mas isso, observa-se, não exclui que seja impossível conhecer objetos, e que minha suposição de que é possível esteja equivocada. Ora, a explicação a que parece almejar Kant na Dedução não é a da necessidade de uma crença, mas a da necessidade de uma possibilidade, a qual independe, a princípio, da crença nela e, logicamente, precede a crença nela.

Dizer que a autoconsciência empírica supõe a possibilidade do conhecimento objetivo não deve ser idêntico a dizer que o sujeito dessa autoconsciência tem que acreditar na possibilidade do conhecimento objetivo. A rigor, ele tem que (racionalmente) acreditar nessa possibilidade pelo fato de que essa possibilidade existe, e não pelo fato de que ele (i) julga, (ii) aceita a definição de juízo como pretensão de conhecimento objetivo e (iii) admite que a crença na possibilidade desse conhecimento objetivo é uma condição de erguer racionalmente uma tal pretensão. Nesse sentido, a definição de juízo figuraria problematicamente na forma do mencionado argumento *ad hominem* como uma tentativa de substituir, e não de implementar, a explicação da possibilidade do conhecimento objetivo.

***

À segunda parte da Dedução cabe a tarefa de mostrar a possibilidade do conhecimento objetivo esclarecendo como ela está enraizada no fato das nossas meras percepções (*Wahrnehmungen*), vale dizer, no fato da consciência empírica de nossas intuições espaço-temporais. Mas, ao contrário do que parece se esboçar nos §s 18 e 19, já não se trata de pressupor, nesse encaminhamento, a validade objetiva como nota do juízo, e tampouco o caráter judicativo da unidade subjetiva da apercepção. O objetivo de Kant parece ser o de mostrar a presença da apercepção originária e das categorias já na síntese da apreensão dos dados intuídos, sem com isso eliminar a distinção evidente entre a unidade subjetiva do sentido interno e a unidade objetiva do conhecimento judicativo. Seja então a segunda parte da Dedução Transcendental.

Kant se propõe nesta parte a tarefa de explicar em que medida nossos conceitos *a priori* não são vazios de significação epistemológica. Isso equivale a mostrar que eles se aplicam ao que é dado na *nossa* intuição sensível. Como a reunião entre aquilo que sensivelmente intuímos e as formas conceituais *a priori* nas quais a nossa apercepção necessariamente se atualiza constitui o domínio do conhecimento objetivo, o percurso desta parte da Dedução é como que a consumação da prova de que podemos conhecer objetos em sentido estrito.

Estabelecer esse ponto equivale a mostrar, de um lado, que a unidade originária e necessária da apercepção deduzida no §16 não tem de ser sempre apenas uma unidade meramente lógica, mas pode também se atualizar como a unidade de juízos de conhecimento empírico. De outro, que a unidade subjetiva da apercepção do §18 não é o único

princípio de unificação de nossas intuições espaço-temporais; na verdade, ela deve seu poder de unificação àquelas regras *a priori* universais da unidade objetiva, que são as categorias, ainda que estas atuem nesse nível subjetivo de unificação como meras regras de apreensão dos dados intuídos.

A explicação dessa aplicação das categorias desdobra-se em dois momentos fundamentais. No §24, Kant expõe a conexão entre elas e o tempo como forma pura da intuição sensível. No §26, explicita-se a ligação entre elas e aquilo que é empiricamente dado no tempo entendido como forma pura da sensibilidade *e* como intuição formal. Desse modo, tudo indica que a estratégia da segunda parte da Dedução consiste em mostrar que a relação das categorias com os objetos da nossa intuição sensível é mediada pela relação entre elas e o tempo como forma pura dessa intuição sensível. Por outras, se for possível mostrar que o tempo se acha subordinado ao princípio da apercepção transcendental, também o estarão necessariamente todos os objetos que podem ser intuídos segundo o tempo. O elemento novo na argumentação, em torno do qual gira a explicação da aplicação das categorias aos dados da nossa sensibilidade, é a faculdade da imaginação.

Vimos acima que a grande dificuldade enfrentada pelo projeto dedutivo da CRP reside no fato da heterogeneidade das faculdades cognitivas do sujeito, a saber, entendimento e sensibilidade. Ela garante, de um lado, a possibilidade de conexões, segundo as regras necessárias e universais da apercepção, de um múltiplo dado que eventualmente não concerne à nossa sensibilidade. De outro, que possamos intuir sensivelmente "objetos" no espaço e no tempo sem os pensar segundo os princípios da unidade necessária da apercepção. A Analítica do Princípios caracteriza claramente a dificuldade: "Ora, como é possível a subsunção das intuições aos conceitos, por conseguinte, a aplicação da categoria a fenômenos" se "os conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições empíricas"[13]?

Dada essa heterogeneidade, a ligação, propriamente cognitiva, entre a faculdade espontânea e a faculdade sensível depende de uma capacidade representativa que seja, *de certo modo*, tanto espontânea quanto sensível. A tese de Kant aqui é que uma "representação mediadora" - "homogênea de um lado com a categoria, e de outro com o

[13] *KrV*, B176/A137.

fenômeno" - chamada *esquema transcendental*, "torna possível a aplicação da primeira ao último"[14]. O esquema transcendental não é tema explícito da Dedução, mas é dito na seção seguinte uma "regra de síntese"[15] e um "produto transcendental da capacidade da imaginação"[16], faculdade que merece atenção especial a partir do §24.

Na segunda versão da Dedução, Kant não chega a caracterizar a imaginação como uma terceira faculdade, autônoma relativamente a entendimento e sensibilidade, como parece pretender fazer na primeira[17]. Ela é definida ali como o próprio entendimento espontâneo: "trata-se de uma mesma e única espontaneidade que lá, sob, o nome de imaginação, e aqui, sob o de entendimento, introduz a ligação nos elementos diversos da intuição"[18].

Isso, todavia, não implica abrir mão de seu caráter de termo médio entre o diverso sensivelmente recebido e a unidade do conceito. Dela, o novo texto afirma que "sua síntese é um exercício de espontaneidade"[19], é um "efeito do entendimento sobre a sensibilidade", sendo ela uma "faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade"[20]. E "no entanto", ela "pertence à sensibilidade"[21]. Nesse sentido, talvez devêssemos dizer que a imaginação é o próprio entendimento, mas especificamente na medida em que, aplicado à sensibilidade, se atualiza num exercício sintético livre do comando (pelo menos explícito, ou consciente) da regra conceitual universalmente válida[22]. Na Dedução Metafísica, Kant caracteriza essa "liberdade" com a mesma metáfora que, na Estética Transcendental, descreve o estado de uma intuição sem conceito: a imaginação é aquela "função *cega* e no entanto indispensável

---

[14] *KrV*, B177/A138.
[15] *KrV*, B180/A141.
[16] *KrV*, B181/A142.
[17] "Há três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma) que contêm as condições da possibilidade de toda experiência e que não podem derivar de nenhuma outra faculdade do espírito: são ela os sentidos, a imaginação e a apercepção" (*KrV*, A94).
[18] *KrV*, B162, nota.
[19] *KrV*, B151.
[20] *KrV*, B152.
[21] *KrV*, B151.
[22] Cf. Caimi, 2007, 83: "Sem o conceito, a ação da imaginação é cega, pois a imaginação não conhece a regra à qual ela obedece. Sua ação consiste apenas em ligar sem limite e sem ordem"; e p.84: "Abandonada a si mesma, a ação da imaginação seria amorfa e continuaria a se exercer indefinidamente".

da alma [ou do entendimento] sem a qual não teríamos qualquer conhecimento, mas da qual raramente somos sequer conscientes”[23].

Não é de surpreender que o tema do estatuto intermediário da imaginação tenha chamado a atenção de tantos filósofos pós-kantianos e comentadores da filosofia crítica. A parcimônia explicativa da Dedução apenas torna mais agudas as dificuldades e desconfianças que têm de surgir quando o sistema crítico se propõe a apresentar o ponto de conexão entre os dois pólos (espontaneidade e passividade) de uma gnosiologia constitutiva e essencialmente dicotômica. Mencione-se sucintamente a interpretação proposta por alguns deles[24].

Wilfred Sellars caracteriza o trabalho específico da imaginação como o de uma tomada perceptual perspectivista (*point-of-viewish in nature*) que, de um lado, se distingue da unificação judicativa, e de outro, fornece os termos para a predicação cognitiva em sentido próprio. Para tanto, a síntese da imaginação apresentaria um caráter “minimamente conceptual”, distinto da conceptualização plena encontrada nos juízo de experiência.

Michael Young subscreve a função interpretativa e “perspectivista” da imaginação, que consiste em tomar algo como “outro ou algo mais do que ele é percebido como sendo”. Mas sustenta que seu trabalho é pré-conceptual e mesmo pré-linguagístico, e que ele se distingue do exercício do entendimento na medida em que procede *segundo leis*, mas não segundo a *concepção de leis*. Por outras, a imaginação seria cega não na medida em que sua atividade sintética prescinde de leis, mas antes na medida em que sua síntese não se atualiza sob a consciência das leis que a governam.

Henry Allison acusa a teoria de Sellars de sobre-intelectualização da imaginação e substitui seu *minimalismo conceptual* por um *proto-conceptualismo interpretativo*, distinção que ele considera, em aparência, “por demais sutil, mas essencial para uma interpretação adequada de complexa doutrina kantiana”. E completa: a imaginação “unifica os dados sensíveis de um modo tal que *torna possível* sua subsequente conceptualização sem *ser* ela mesma um modo de conceptualização”[25].

---

[23] *KrV*, B103/A78.

[24] Os dois primeiros, na forma de um mero resumo do relato de Allison, 2004, 186-189.

[25] ALLISON, 2004, p.188.

A leitura de Heidegger sobre esse ponto é particularmente interessante e contundente. Segundo ele, na segunda edição da *Crítica*, Kant teria recuado em relação a importantes posições avançadas sobre o papel da imaginação na primeira. O motivo seria que levar adiante o caráter híbrido do esquema transcendental e mediador da faculdade de imaginação implicaria comprometer substancialmente o modelo da heterogeneidade dos poderes representativos do sujeito, pilar da gnosiologia kantiana. Em última instância, tratar-se-ia de admitir que o entendimento é receptivo, assim como a sensibilidade é espontânea, e com isso confirmar a tese da analítica existencial de *Ser e Tempo* acerca da unidade e coincidência essenciais entre os existenciais da disposição (*Befindlichkeit*) e da compreensão / interpretação (*Verstehen* / *Auslegung*)[26].

Seja como for, o estatuto intermediário da faculdade da imaginação – seu "pertencimento" à sensibilidade e seu poder espontâneo de "determinação" da sensibilidade - lhe autoriza um tipo de atuação sintética que é essencial aos propósitos da Dedução. Num primeiro momento, trata-se de mostrar que ela é capaz de superar a dificuldade oriunda da heterogeneidade entre os poderes cognitivos do sujeito, trazendo a unidade necessária própria da espontaneidade da apercepção para a intuição pura do sentido interno. Em seguida, explica-se como essa subordinação vale para a diversidade dos objetos empíricos que temporalmente podemos intuir.

Seja o primeiro momento.

Em B151, Kant caracteriza a faculdade da imaginação como "a faculdade de representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição". De saída, trata-se de compreender o sentido dessa definição no contexto da explicação do papel da imaginação na síntese espontânea dos dados sensíveis.

Diferentemente do que pode parecer a partir da leitura isolada da Estética Transcendental, o tempo como um todo, isto é, com magnitude infinita, não é objeto de nossa mera intuição. O que intuímos, a rigor, são durações, das quais temos consciência *como durações do tempo*. A intuição dessas durações é, portanto, sempre acompanhada da *representação* de um tempo único e totalizante, considerado como aquilo de que as durações são partes. Mas a consciência que temos do pertencimento das extensões, como partes, a um tempo único totalizante não é atualmente dada na intuição. Atualmente, o que é dado é sempre

[26] Cf. Heidegger, 1998, 126-203.

um agora que, abstração feita de qualquer representação não-sensível, sequer poderia ser representado *como* agora. Nesse sentido, explicar a representação de uma duração *do tempo* envolve explicar a atuação de uma faculdade que faça cada intuição de duração ser acompanhada da representação de duração anterior, que já não é mais presente, e da perspectiva da duração posterior, que ainda não é presente. Ora, são o "já não mais" e o "ainda não" trazidos para junto de cada intuição de duração que fazem com que tenhamos consciência dela como duração de *um* tempo. Nesse sentido, a imaginação, como poder de representar algo mesmo sem sua presença na intuição, é o poder de representar o tempo como unidade.

O ponto decisivo aqui é a tese de que a atividade sintética da imaginação, chamada *speciosa* ou figurada, pela qual ela *produz* a *representação* do tempo único, é governada pela unidade categorial da apercepção. Para alguns, Kant aqui simplesmente

> afirma (em vez de fornecer um argumento) que a síntese imaginativa é uma expressão da espontaneidade do pensamento, que ela determina o sentido interno *a priori* com respeito à sua forma e que essa determinação está de acordo com a unidade da apercepção[27].

Apesar de Kant, de fato, não fornecer uma discussão detalhada e, talvez, suficiente desse ponto, parece necessário constatar que toda dificuldade estaria relacionada à pretensão de inferir analiticamente a aplicabilidade da unificação categorial ao tempo a partir do princípio da unidade da apercepção. Mas nada indica que seja esse o propósito. Antes, trata-se de partir da *constatação* de que nos representamos intuitivamente durações e, por conseguinte, nos representamos um tempo único de que elas são partes. Essa admissão, em conjunto com a conclusão fundamental da primeira parte da Dedução, conduz ao resultado de que, enquanto *representação* intuitiva, e somente enquanto tal, o tempo se acha sujeito à condição lógica de toda representação de um algo em geral, que é a unidade categorial da apercepção. Noutros termos, se nos representamos o tempo como unidade e se nenhuma intuição sensível, nem mesmo pura, é capaz de fornecer a unidade da representação de um diverso, então a representação do tempo deve ser

[27] ALLISON, 2004, p.191.

obra de espontaneidade. Não obra de uma *synthesis intellectualis*, mas de uma espontaneidade aplicada à sensibilidade, vale dizer, de uma *synthesis speciosa*, figurada. Enfim, trata-se do exercício da faculdade da imaginação em sua síntese transcendental, que é governada pelo entendimento espontâneo e por sua unidade categorial. A conclusão parece ir ao encontro da opção da segunda versão da Dedução por caracterizar a síntese imaginativa como uma "ação (*Wirkung*) do entendimento sobre a sensibilidade"[28].

Convém observar que, na medida em que não é homogênea ou indiscriminada, a presença constante das categorias na atividade da imaginação não precisa invalidar a distinção entre as versões reprodutiva e produtiva do exercício dessa faculdade. Mas o ponto não deixa de ser consideravelmente controverso. Com efeito, a segunda parte da Dedução precisa lidar a cada momento com a tensão entre a liberdade "cega" da imaginação e sua subordinação à regra conceitual do entendimento. De um lado, afirma Kant, a síntese figurada (*synthesis speciosa*) pela qual a imaginação é responsável (fundamentalmente distinta daquela *synthesis intellectualis* operada na "mera categoria com respeito ao múltiplo de uma intuição em geral") pode ser meramente reprodutiva. Nesse caso, o diverso dado na intuição sensível espaço-temporal é reunido numa unidade aperceptiva chamada no §18 de subjetiva, achando-se "subordinado simplesmente a leis empíricas, ou seja as da associação"[29], em vez de à pura atividade categorial. De outro, a síntese figurada da imaginação pode ocorrer sob o comando (explícito?, consciente?) das regras conceituais necessárias e universalmente válidas da apercepção pura. Neste caso, a *synthesis speciosa* chama-se "síntese transcendental da faculdade da imaginação", e o diverso empiricamente intuído que ela reúne assume o estatuto de objeto em sentido epistemológico estrito. Veremos adiante que, não obstante a ênfase nessa distinção, a aplicabilidade das nossas regras conceituais aos dados de nossa intuição supõe sempre *alguma* atividade das categorias já na chamada síntese da reprodução. Apenas isso permite inferir a possibilidade do conhecimento objetivo a partir do fato da "mera" consciência empírica de nossas intuições (isto é, da unidade subjetiva da apercepção).

Por enquanto, o que merece especial atenção é a petição adicional de que precisa se servir o argumento da Dedução nesse ponto. A

[28] *KrV*, B152.
[29] *KrV*, B152.

unidade da apercepção, tal como é inferida no §16, parece agora insuficiente, como parece insuficiente o pressuposto de um diverso de representações *em geral* que a ela conduz. A prova da aplicabilidade à nossa intuição sensível dessa unidade depende da pressuposição (para a qual Kant não fornece, nem pode fornecer nenhuma prova) de que nos representamos durações temporais e um diverso de objetos *no tempo*. A conjunção desse pressuposto com o argumento do §16 conduz à descoberta da atividade sintética da imaginação e à conclusão de que ela, governada, *em última instância*, pelo entendimento espontâneo, responde tanto pela representação sintética de um tempo único (síntese transcendental da imaginação), quanto, como expõe o último momento da parte final da Dedução, pela percepção de objetos temporais (síntese da apreensão).

Em vez de passar diretamente do tema da unidade do tempo para o da unidade dos objetos espaço-temporais, Kant julga oportuno lhes interpor uma discussão, na segunda parte do §24 e ao longo do 25, sobre um possível mal-entendido a propósito do sentido interno. Esse tema é apresentado detidamente no §6, mas a explicação apresentada no §24 do modo como a forma pura da intuição (tempo) é subsumida sob a unidade da apercepção poderia suscitar uma leitura que deve ser evitada. A saber, a de que o sujeito teria o poder de se conhecer a si mesmo não-fenomenicamente, isto é, tal como ele é em si mesmo.

Com efeito, afirma Kant, a contraditória dessa tese (a saber, que nos conhecemos apenas fenomenicamente) é algo que “parece contraditório”. O que se questiona aqui não é que o Eu possa comportar tanto um elemento de espontaneidade e atividade, enquanto princípio da apercepção, e um elemento de passividade e receptividade, na medida em que conhece objetos. É antes que, quando se trata de se conhecer a si mesmo, ele precise também “receber” a si mesmo e “ser afetado” por si mesmo; que não possa abrir mão do elemento passivo e relacionar-se cognitivamente consigo mesmo apenas no nível da apercepção. Em poucas palavras, por que o Eu penso kantiano (do §16 da Dedução) não é, como o Eu penso cartesiano, conhecimento de si? Trata-se portanto de esclarecer as noções de apercepção e sentido interno, com o cuidado de não confundir com auto-conhecimento o que não passa de uma proposição que designa a identidade lógica do sujeito consigo mesmo, entendido como a unidade do ato de pensar em geral.

A apercepção inferida no §16, como “aquilo sobre o que se funda própria possibilidade do entendimento”, é um modo de consciência que pode ser considerado isoladamente e independentemente da nossa sensibilidade. Diz Kant, ela é a consciência da unidade do ato de ligação

que garante a possibilidade de representação de um algo em geral: "dirige-se ao múltiplo das *intuições em geral* e, sob o nome de categorias, antes de toda intuição sensível, a objetos em geral"[30]. Já o sentido interno é definido como "a mera forma da intuição, mas sem ligação do múltiplo na mesma" (*loc.cit.*). Considerada do ponto de vista de sua aplicação cognitiva, a apercepção é dita princípio de *determinação* que, ao *afetar* o sentido interno no modo da síntese transcendental da imaginação, possibilita o conhecimento de objetos temporais.

Não obstante essa distinção, referimo-nos a nós tanto como à unidade do ato de pensamento (aplicável inclusive às nossas intuições), quanto como a um Eu "que intui a si mesmo". O objetivo de Kant ao sublinhar essa dificuldade parece ser menos o de lhe fornecer uma solução do que o de, bem ao estilo do empreendimento crítico, lhe preservar da mira de pseudo-soluções dogmáticas. Nesse sentido, o importante aqui é mostrar que o Eu único, que intui e unifica aperceptivamente o múltiplo que intui, certamente não é uma alma cognoscível, pseudo-objeto da psicologia racional.

De um lado, a apercepção não fornece conhecimento algum. Como Kant não cansa de sublinhar, todo conhecimento em sentido estrito depende de dadidade intuitiva. O Eu de que somos conscientes na apercepção, na medida que chegamos a ele por uma inferência a partir do conceito de um múltiplo de representações em geral, e não a partir de alguma intuição sensível, não pode passar de um sujeito meramente lógico, inqualificável ao estatuto de objeto de conhecimento. De outro lado, o sentido interno, evidentemente tomado em conexão com o princípio da apercepção, fornece algum conhecimento. Mas porque não intuímos temporalmente a unidade da alma, do *Gemüt*, do Eu, mas apenas estados subjetivos, o "auto"-conhecimento fornecido pela intuição será sempre no máximo o reconhecimento conceitual de certos estados internos. Pergunta-se então: no que consiste um tal conhecimento de estados representacionais internos e com que direito Kant o chama de *auto*-conhecimento?

Eis como parece se explicitar a doutrina kantiana do autoconhecimento. O tempo como forma sentido interno não possui nenhum conteúdo representativo completamente independente do que nos é dado no sentido externo. Nele acham-se dados espaciais em movimento de sucessão, bem como sentimentos, volições, desejos e

---

[30] *KrV*, B154.

todos os tipo de representações subjetivas que acompanham essas ocorrências. A tese de Kant parece ser a de que o sentido interno é “afetado” duplamente: de um lado pelos dados do sentido externo (espaço); de outro, em conformidade com as explicações do §24, pela unidade categorial da apercepção, no modo da síntese transcendental da imaginação. Conhecemos objetos em sentido estrito quando a unidade categorial da apercepção reconhece *aquilo* que, por intermédio da recepção espacial, afeta o sentido interno. Mas somos capazes de um outro tipo de conhecimento originado na mesma ocorrência afectiva. Ele acontece quando a apercepção se volta (atenta) não para aquilo de que nossas representações no espaço e no tempo são representações, mas sim para as representações mesmas, as quais não possuem espacialidade, mas obedecem apenas à forma da sucessão temporal. Nesse sentido, à passagem do conhecimento de objetos para o autoconhecimento do sujeito corresponderia o que poderíamos chamar de um reposicionamento focal da atenção conceitual.

No primeiro modelo, atentamos cognitivamente para aquilo que é recebido; no segundo, para a representação do recebido, isto é, para o elemento subjetivo da representação de um objeto que externamente afeta. Neste último caso, não deixamos de produzir algum conhecimento, visto que atuam todos os elementos requeridos para tal: unidade categorial e recognitiva da apercepção, síntese de dados em conformidade com a forma da intuição sensível, juízos. Mas se deve distingui-lo do conhecimento de objetos *stricto sensu*, uma vez que o objeto aqui são as representações do sujeito, e não *aquilo de que* elas são representações.

Se essa leitura é correta, convém sublinhar que não deixa de ser problemática a simetria que Kant insistentemente propõe entre esses dois tipo de conhecimento. É certamente razoável afirmar que ambos são fenomênicos, vale dizer, conhecimento de algo na medida em que aparece segundo condições da sensibilidade *a priori*, e não conhecimento das coisas tais como elas são em si mesmas. Mas há que se ler com cuidado as afirmações de que (i) temos um conhecimento fenomênico *do Eu* - tal como Eu apareço a mim – simétrico ao conhecimento objetivo de algo empiricamente dado; e (ii) de que tanto quanto o conhecimento objetivo, o autoconhecimento fenomênico envolve afecção.

Sobre o primeiro ponto, a ressalva a ser feita é que nenhum Eu é, a rigor, objeto de conhecimento, porque as representações aí envolvidas não se *referem* a algo como Eu. Na verdade, elas são exatamente as mesmas representações do sentido externo (a que se refere a uma

cadeira, por exemplo), na medida que o sentido interno, afirma Kant, não possui representações que lhe sejam características e exclusivas. Ao dizer que "conheço a mim mesmo" sintetizando aquelas mesmas representações sensíveis de objetos que afetam o sentido externo, o que digo é que, neste autoconhecimento, ao invés de reconhecer conceitualmente o *objeto de uma representação*, a qual se referiria a algo como um Eu, reconheço de modo conceitual a *representação de um objeto* do sentido externo. No primeiro caso, conheço algo através da representação subjetiva; no segundo, atento cognitivamente para a representação mesma, e a reconheço como *pertencente* ao Eu, como representação produzida pela atividade de um Eu. O termo "autoconhecimento" se justifica portanto, mas com a seguinte ressalva: na medida em que o Eu, incognoscível tanto em si mesmo quanto fenomenicamente, é indiretamente admitido como um algo a quem pertencem os estado representacionais sucessivos de que temos conhecimento fenomênico.

Guardando-se essa restrição, pode-se levar, como propõe Kant, a extensão da simetria entre conhecimento objetivo e autoconhecimento fenomênico até a aplicação ao último do vocabulário da "afecção", característico do primeiro. Segundo Kant, "também temos que conceder, quanto ao sentido interno, que mediante o mesmo só intuímos a nós mesmos tal como somos afetados internamente *por nós mesmos*..."[31]. Mas, novamente, a simetria encontra um limite, notadamente agora no sentido de "afecção". É bem verdade que o autoconhecimento supõe alguma afecção de objetos do sentido externo, exatamente a mesma do conhecimento objetivo. Mas a afecção de que Kant fala agora, como auto-afecção, é curiosamente definida como o próprio exercício da síntese transcendental da imaginação. Aqui, a apercepção espontânea – e não os objetos mesmos - é dita afectante. Nos termos de Kant, o "entendimento exerce sobre o sujeito *passivo* (...) aquela ação da qual dizemos, com direito, que o sentido interno é afetado por ela"[32].

***

A argumentação de Kant no §26, passo final da Dedução, visa a estabelecer a conexão entre a unidade categorial da apercepção e os objetos que empiricamente nos são dados. Ela assume a seguinte forma:

---

[31] *KrV*, B156.
[32] *KrV*, B153/154.

Vimos que o que caracteriza e distingue os dados de nossa intuição dos de uma intuição sensível em geral é o fato de eles serem espaço-temporais. Isso equivale a dizer que eles são recebidos segundo as *formas puras da nossa intuição* que são espaço e tempo, e que toda apreensão de objetos precisa acontecer em conformidade com essas formas. Mas, por si só, essa conformidade não garante nenhuma unidade sintética aos dados intuitivos. Enquanto formas puras da intuição, espaço e tempo não unificam o que neles é recebido. Supondo-se que toda apreensão de dados na sensibilidade aconteça por meio de uma síntese (o que, para Kant, é o mesmo que admitir que temos percepções, ou uma consciência empírica de nossas intuições), a apreensão em conformidade com as formas puras da nossa intuição supõe a presença e a atividade de algum outro elemento para além do espaço e do tempo. A tese de Kant aqui é a de que os dados da nossa intuição sensível, na medida em se acham subordinados ao tempo, que por si só não lhes confere unidade sintética, só possuem a unidade sintética que neles reconhecemos (como percepções) porque a forma temporal na qual eles são recebido se acha ela mesma subordinada a um princípio de unidade sintética.

Para sustentar isso, Kant explica que, além de formas puras da intuição, espaço e tempo são *representados como intuições*, a saber, puras. É sua condição de *representação intuitiva* que explica a subordinação do tempo a um princípio de unidade sintética. A explicação remete aqui a passos já conquistados: segundo a primeira parte da Dedução, *qualquer representação intuitiva* tem como condição a unidade espontânea e categorial da apercepção; segundo o início da segunda parte, a ligação entre a apercepção categorial e essa *representação intuitiva específica* que é a intuição pura do tempo é operada pela imaginação em sua síntese transcendental, concebida como faculdade espontânea "pertencente à sensibilidade". Por essa via, Kant chega à conclusão de que o que condiciona a síntese da apreensão de dados intuídos segundo a forma pura de tempo e espaço é a unidade da apercepção, na medida em condiciona também e "antes" a representabilidade do tempo e do espaço como intuições puras.

***

Entre as inúmeras dificuldades em que incorre a Dedução Transcendental, mencione-se uma amplamente discutida na literatura sobre o tema. A chave da Dedução parece consistir em sustentar o caráter categorial dos três níveis de síntese que ela aborda. Primeiro, o

da *synthesis intellectualis*, em seguida, o da síntese transcendental da imaginação e, finalmente, o da síntese da apreensão. Supondo-se que o último e decisivo nível tenha sido satisfatoriamente estabelecido, ter-se-ia a prova de que o domínio das nossas meras percepções (que Kant já chamara no §18 de "unidade subjetiva da apercepção") é governado por regras necessárias e universalmente válidas. O decisivo aqui é que essa prova talvez não dê conta daquilo que parece ser o objetivo essencial da Dedução: o de fornecer uma prova da possibilidade ou mesmo da efetividade do conhecimento objetivo.

Sobre se esse é mesmo o objetivo, cabe uma breve consideração. Não discutimos até agora uma certa ambiguidade contida na noção de validade/realidade objetiva que aparece na caracterização do objetivo da Dedução: provar a validade/realidade objetiva das categorias do entendimento. Com efeito, provar essa validade/realidade poderia consistir em mostrar que as categorias condicionam a apreensão de objetos espaço-temporais em percepções, e portanto também do conhecimento objetivo, sem se comprometer com o projeto de demonstrar *que* o conhecimento objetivo é possível. Tratar-se-ia apenas, assim prosseguiria a objeção, de mostrar que, supondo-se (e não se provando) que seja possível conhecer objetos em sentido forte, um tal conhecimento não poderia prescindir das categorias, na medida em que ele tem que consistir numa certa ligação de percepções (segundo regras necessárias), e estas, como foi demonstrado, são o resultados de apreensões sintéticas comandadas pelas categorias.

Acreditamos entretanto que haja bons motivos para defender que o objetivo da Dedução como um todo não seja meramente explicativo, isto é, a mera análise das condições de uma hipótese. Pelo menos duas passagens da Dedução costumam ser citadas na literatura como confirmações disso.

Na primeira, Kant defende que o objetivo da Dedução é refutar a tese da possibilidade de

> haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conformes às condições de sua unidade, e que tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência da série dos fenômenos nada se oferecesse capaz de fornecer uma regra de síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e

> efeito, sendo esse conceito com isso inteiramente nulo e sem significação[33].

É claro que o sentido aqui pretendido para a passagem depende que se entenda a mencionada “confusão” como a impossibilidade de um ordenação dos eventos percebidos que seja *objetiva*, portanto, reconhecível univocamente por todos os sujeitos. Se for assim, a aplicação da categoria da causalidade que Kant tem aqui em vista deve ser demonstrada - eis o objetivo da Dedução - como determinante de uma ordem objetiva dos eventos, em contraste com a ordem subjetivo-contingente das percepções segundo regras empíricas de associação.

A segunda passagem corresponde ao anúncio do projeto da segunda parte da Dedução. Kant afirma que

> agora deve ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori*, mediante categorias, os objetos que sempre podem ocorrer só aos nossos sentidos, e isto não segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação, portanto a possibilidade de prescrever a lei à natureza e até mesmo torná-la possível[34].

Observa-se aqui o acento anticético do objetivo da Dedução ainda mais claramente do que na passagem anterior, contanto que se adote a razoável interpretação de que “explicar a possibilidade de conhecer (...) prescrever (...) tornar possível...” consiste em “explicar que é possível conhecer (...), prescrever (...) tornar possível...” etc.

Pergunta-se então: admitindo-se que temos o direito de esperar da conclusão da Dedução uma prova de que o conhecimento objetivo é pelo menos possível, em que medida a demonstração de que a síntese da apreensão é de algum modo categorial contribui para o resultado legitimamente esperável?

Ao menos à primeira vista, a conclusão do §26 colide com o objetivo anunciado do projeto. Ao concentrar suas forças numa prova de que toda percepção é categorial, Kant não provaria que a experiência em sentido forte é possível, na medida em que dissolveria a distinção, fundamental para o projeto anticético, entre percepção e experiência.

---

[33] *KrV*, B123.
[34] *KrV*, B159.

Com efeito, se o conhecimento de experiência é resultado da ligação categorial de dados recebidos espaço-temporalmente, e se em toda percepção já temos objetos espaço-temporais ligados categorialmente, toda percepção já é conhecimento objetivo. Ora, a tese de que num suposto conhecimento objetivo não ocorre nada de diferente do que ocorre na percepção subjetiva é uma tese eminentemente cética em matéria de conhecimento.

Nesse sentido, consumar o projeto dedutivo segundo o espírito do kantismo implicaria provar, primeiramente, que somos capazes de dois modos fundamentalmente distintos de consciência (ainda que conectados): uma consciência empírico-subjetiva de nossas intuições ordenadas por regras particulares de associação e uma consciência objetiva de uma ordem de eventos necessária e universalmente reconhecível, governada por regras pertencentes *a priori* ao espírito. Em segundo lugar, indicações da primeira parte da Dedução nos permitem esperar uma demonstração que parte do facto inquestionável daquele primeiro modo de consciência e chega na conclusão da possibilidade do segundo. Mais especificamente, uma demonstração de que aceitar o primeiro implica aceitar o segundo na medida em que já na consciência empírica atua algo que garante a possibilidade do conhecimento objetivo. Mas, note-se, esse percurso não somente é distinto daquele que assimila percepção e experiência como é irrealizável se se procede a essa assimilação.

Vimos que, nos *Prolegomena*, Kant adota a tese, em princípio conflitante com o §26 da Dedução, de que a diferença entre experiência e percepção se explica pela presença das categorias apenas na primeira. Juízos de percepção, afirma Kant, consistem na mera "conexão de percepções no meu estado de espírito"[35], e

> não precisam de nenhum conceito puro do entendimento, mas apenas da conexão lógica das percepções num sujeito pensante. Os primeiros [juízos de experiência], porém, exigem sempre, além das representações da intuição sensível, conceitos particulares produzidos originariamente

[35] *Prol.* AA 04:300.11-13.

> no entendimento, que fazem com que o juízo de experiência seja objetivamente válido[36].

Esse caminho claramente evita o constrangimento da indiferenciação entre os dois modos de consciência, mas parece deixar claros os limites do projeto dedutivo. Se não há absolutamente nada de categorial já na percepção, como chegar ao conhecimento, somente este categorial, partindo dela? Enfim, se não for possível compatibilizar a presença das categorias tanto na percepção, quanto na experiência, com a distinção que assegura à última o estatuto de conhecimento objetivo e à primeira, o de consciência empírico-subjetiva, triunfa a posição cética que assimila o suposto conhecimento a um fluxo de impressões subjetivas.

Importantes comentadores identificam na *Crítica*, ainda que não na seção da Dedução, uma saída que não retira a categoria da síntese da apreensão, mas tampouco assimila seu modo de aplicação àquele encontrado nos juízos de experiência. Mencione-se brevemente a leitura de Allison e Longuenesse. Segundo eles, a teoria kantiana prevê um uso pré-proposicional ou pré-reflexivo das categorias – um "papel proto-conceitual das categorias" como "regras de apreensão" de dados intuídos[37] - que condicionaria a possibilidade da síntese sensível e da composição perceptiva. Nesse sentido, poderíamos dizer que a prova almejada consistiria em inferir da consciência empírica e contingente o conhecimento objetivo, entendido como resultado do uso conceitual-objetivo daquelas regras categoriais que já se acham, em estado embrionário ("pré-reflexivo"), na base da síntese sensível da apreensão. Interpretando o que considera um ponto central da leitura de Longuenesse a respeito da aplicação das categorias, Allison afirma, sublinhando a sua autoria em relação às expressões abaixo por mim grifadas, que elas "operam em dois níveis: *pré-reflexivamente*, enquanto funções lógicas do juízo guiando as sínteses sensíveis da imaginação, e *pós-reflexivamente*, enquanto conceitos sob os quais objetos são subsumidos em juízos de experiência objetivamente válidos"[38]. Na letra da comentadora, trata-se de identificar em Kant a tese de uma "aplicação inicial" das categorias, em que elas se acham apenas "incrustadas na mente como funções lógicas" guiando a síntese sensível, e de uma

---

[36] *Prol.* AA 04:298. 3-8.
[37] ALLISON, 2004, 196; Cf. Longuenesse, 1998, 116-118.
[38] ALLISON, 2001: 16.

segunda aplicação, quando elas já assumiram o estatuto de "conceitos consumados"[39] ("categorias como conceitos"), e respondem por uma "combinação discursiva objetivamente válida"[40]. Para ambos, entretanto, Kant forneceria uma demonstração dessa tese não na Dedução, mas na seção do Esquematismo na Analítica dos Princípios.

Referência bibliográfica

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

ALLISON, H. *Kant`s Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.

_____. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense* (revised & enlarged edition). New Haven and London: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, Guido. "Crítica, Dedução e Facto da Razão". In: *Analytica*. v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1999, p.62.

AMERIKS, K. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument. *Kant-Studien*, v. 69, n. 3, 1978, pp. 273-287.

CAIMI, M. *La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la* Critique de la raison pure. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998.

[39] "*full-fledged concepts*".
[40] LONGUENESSE, 1998: 244.

HEINRICH, D. Die Beweisstruktur von Kants tranzendentaler Deduktion. In: Prauss, Gerold (ed.). *Kant zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp.90-104.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1998.

McCANN, E. Skepticism and Kant's B Deduction. *History of Philosophy Quarterly*, v. 2, n. 1 (January 1985), pp.71-89.

PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant.* Berlin: de Gruyter, 1971.

PARA QUE KANT PRECISA DO CAPÍTULO DO ESQUEMATISMO?

Marcele Ester Klein Hentz[1]
Universidade Federal de Santa Maria

Considerado como uma das partes mais difíceis da Crítica da Razão Pura, o capítulo do esquematismo foi objeto das mais variadas interpretações[2]. Há na literatura sobre o esquematismo uma objeção muito comum segundo a qual o capítulo do esquematismo não tem, de fato, nenhum papel a desempenhar na Crítica, sendo, por isso, supérfluo[3]. Esta objeção tem como um dos seus motivadores o fato de que a mesma temática do capítulo do esquematismo já se encontra na própria dedução transcendental, mais precisamente, no §24 da segunda edição. Isto levou muitos intérpretes à conclusão de que o capítulo do esquematismo não seria mais que a mera repetição de um problema já tratado na dedução e que, portanto, sua presença na Crítica somente poderia ser justificada apelando para uma mania sistemática de Kant[4]. A hipótese a ser seguida neste trabalho é a de que o capítulo do esquematismo não pode ser tomado como uma repetição, mesmo que mais orgânica, da dedução e que somente ao situar o esquematismo no seu contexto de origem, a saber, a Analítica dos Princípios, será possível uma correta compreensão do mesmo.

A polêmica em torno do esquematismo

Uma das objeções levantadas contra o capítulo do esquematismo diz respeito à necessidade de Kant acrescentar um capítulo do esquematismo após a dedução transcendental. De acordo com essa objeção, o capítulo do esquematismo não teria uma tarefa própria,

---

[1] Mestra em filosofia pela UFSM.
[2] Entre elas podemos citar a de Schopenhauer, Heidegger e atualmente as filosofias da ciência e da linguagem. Para uma análise destas interpretações consultar Detel, 1978.
[3] Entre os adeptos desta interpretação podemos citar Zschocke, 1907; Curtius, 1914; e Kemp Smith, 1962.
[4] CURTIUS, 1914, 343; 363.

apenas repetindo o mesmo problema tratado na dedução, embora de forma mais orgânica e por isso a presença do mesmo somente poderia ser justificada por uma mania sistemática de Kant[5].

Esta objeção tem respaldo em várias passagens da Crítica, nas quais a relação entre a dedução transcendental e o esquematismo é fortemente marcada. Por exemplo, ao retomar os resultados já obtidos na dedução transcendental Kant afirma que:

> Com efeito, em tal dedução vimos que (...) os conceitos puros *a priori*, além da função do entendimento na categoria, ainda precisam conter *a priori* condições formais da sensibilidade (nomeadamente do sentido interno) que contêm a condição universal unicamente sob a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto qualquer. Queremos denominar esta condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, o *esquema* desse conceito (...).[6]

A prova que Kant menciona na passagem acima foi obtida no §24, onde se mostra o vínculo entre as categorias e as formas da intuição humana, espaço e tempo, através da noção de síntese figurada[7]. Assim sendo, Kant já teria provado na dedução transcendental que as categorias necessitam referir-se às condições da sensibilidade, no caso, do sentido interno (tempo), e sem estas as categorias não poderiam aplicar-se a objetos e, portanto, não seriam objetivamente válidas. São estas condições que no capítulo do esquematismo Kant chama de esquemas.

Outra passagem importante é aquela onde Kant fala que a origem dos esquemas repousa na capacidade de imaginação, o que reforça o vínculo entre o capítulo do esquematismo e o final da dedução transcendental[8].

---

[5] CURTIUS, 1914, 363.

[6] *KrV*, B 178-179 / A 139-140

[7] Além da prova do § 24 para o sucesso da dedução é necessária também a prova da síntese da apreensão (§26) a qual, em última instância é dependente da síntese figurada, e por isso não será tratada aqui. Consultar Allison (1992, 261).

[8] *KrV* B 179 / A 140. Além das passagens tiradas do próprio texto kantiano, há o testemunho de Erdman (*apud* CURTIUS, 1914, 353), segundo o qual Kant deu

Porém, estas passagens conseguem provar apenas que a temática do esquematismo já está presente na dedução transcendental e isso não é suficiente para tomá-lo como uma mera repetição da mesma. Certamente uma passagem decisiva para os críticos do esquematismo é a abertura do capítulo do esquematismo que, segundo eles, provaria não somente uma temática comum, mas que o esquematismo seria, de fato, uma mera repetição da própria dedução:

> Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea à do segundo, isto é, o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele (...) Todavia, os conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições (...) e não podem ser jamais encontrados em qualquer intuição. Ora, como é possível a *subsunção* das intuições aos conceitos, por conseguinte a *aplicação* da categoria a fenômenos, já que ninguém dirá que esta, por exemplo, a causalidade, possa também ser intuída pelos sentidos e esteja contida no fenômeno?[9]().

Nesta passagem, Kant trata da relação entre conceito e objeto, afirmando que é necessária certa "homogeneidade" entre ambos para que o conceito possa ser aplicado ao objeto. Porém, como o próprio Kant reconhece, esta condição falta às categorias e por isso surge a questão de explicar como é possível a aplicação das categorias aos fenômenos. Ora, segundo vários interpretes[10], esse problema já foi tratado na dedução transcendental e o capítulo do esquematismo seria a repetição desnecessária de um problema já discutido e solucionado. Como conseqüência, surge um impasse – ou a dedução transcendental é falha, necessitando-se retomar a sua problemática no capítulo do

---

ao capítulo do esquematismo no seu exemplar particular o seguinte sobretítulo: "A síntese do entendimento quando ela determina o sentido interno em conformidade com a unidade da apercepção, isto quer dizer, síntese do entendimento".

[9] *KrV*, B 176 / A 137.

[10] Entre eles podemos citar: Curtius, 1914, 343; 363; Kemp Smith, 1962, 334; Prichard (*apud* ALLISON, 1992, 275).

esquematismo ou então a dedução foi bem sucedida e é este último que se torna desnecessário[11].

Detel (1978) tenta contornar este impasse ao afirmar que, embora o problema atribuído ao capítulo do esquematismo seja o mesmo que a dedução transcendental, disso não se seguiria a inutilidade do capítulo do esquematismo. Segundo ele, caberia ao capítulo do esquematismo uma reelaboração da parte final da dedução, a “completude da dedução”, colocando questões difíceis que não foram resolvidas na dedução transcendental[12].

Uma das questões difíceis citadas pelo autor é a introdução e apresentação das condições específicas de aplicação (esquemas) para cada categoria em particular enquanto que a dedução transcendental oferece apenas uma prova geral da aplicação das categorias aos fenômenos. Além disso, ao esquematismo caberia também a afirmação de forma mais forte da tese da restrição do conhecimento aos objetos enquanto fenômenos, mostrando de forma concreta e por isso mesmo mais contundente a verdade desta restrição. Com isso, o intérprete conclui que apesar de não possuir uma tarefa própria que o distinga da dedução, ainda assim o esquematismo não poderia ser considerado supérfluo.

No entanto, o que se pode questionar é se a interpretação de Detel consegue garantir a presença do capítulo do esquematismo na Crítica. Os pontos apresentados podem mostrar que não há incompatibilidade entre o esquematismo e a dedução, mas não podem garantir que o mesmo seja necessário e é justamente isso o que está em questão. Com a interpretação de Detel, a questão da necessidade do esquematismo não é resolvida, apenas muda de lugar. Se o esquematismo tem por “tarefa” tão somente a exposição das condições específicas de aplicação de cada categoria é preciso responder por que é importante tal exposição além da prova geral obtida na dedução[13]. Sem responder a esta questão sempre será legítimo levantar a questão da inutilidade do esquematismo.

O resultado que se obtém é que do ponto de vista da dedução não faz nenhum sentido o capítulo do esquematismo e é por isso que é tão

---

[11] SCHAPER, 1964, 270. Esta passagem será tratada com mais detalhes mais adiante.

[12] A idéia de que cabe ao esquematismo tratar da completude da dedução é a estratégia-padrão dos defensores do capítulo do esquematismo, entre eles, Schaper (1964), Allison (1992), etc.

[13] Cf. DAHLSTROM, 1984, 51-52.

fácil recusar o esquematismo. Por isso é preciso analisar o capítulo do esquematismo no seu contexto de origem – a Analítica dos Princípios – para encontrar elementos que justifiquem a exposição das condições específicas de aplicação de cada categoria. O que se quer apontar neste trabalho é que a exposição dos esquemas somente tem sentido na medida em que serve como condição para o estabelecimento dos princípios do entendimento puro. Ao vincular o capítulo do esquematismo com esta tarefa encontra-se um meio de garantir e justificar a presença do mesmo dentro da Crítica [14].

O capítulo do esquematismo no contexto da Analítica dos Princípios: a capacidade de julgar

Enquanto que o objetivo da dedução transcendental é provar que as categorias se aplicam aos objetos de nossa intuição, à Analítica dos Princípios cabe, em última instância, fornecer os juízos sintéticos *a priori* mais fundamentais – os princípios – resultantes da aplicação das primeiras aos últimos. É neste sentido que Kant inicia esta parte da Crítica tratando da capacidade de julgar, responsável pela formação de juízos.

Kant denomina a capacidade de julgar como a "faculdade de subsumir sob regras" através da qual pode-se distinguir se um dado objeto está ou não sob um certo conceito (regra)[15]. Entretanto, nem sempre a posse de um conceito é suficiente para uma correta aplicação do mesmo:

> Por isso, um médico, um juiz ou um político pode ter na cabeça muitas e belas regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de poder ser professor meticuloso das mesmas; mas na aplicação ainda assim infringi-las-á facilmente, quer porque lhe falte capacidade natural de julgar (se bem que não entendimento), podendo na verdade compreender o universal *in abstrato*, mas sem conseguir distinguir se um caso pertence *in concreto* ao mesmo, quer porque não se tenha

---

[14] Neste trabalho, a relação entre o capítulo do esquematismo e os princípios será apenas indicada. Um dos pontos de apoio para esta interpretação está em Leppäkoski (1995).

[15] *KrV* B 171 / A 132.

> adestrado suficientemente para esses juízos através de exemplos e atividades concretas.[16]

Na passagem acima, Kant trata com conceitos empíricos nos quais a dificuldade da correta aplicação dos mesmos pode ser suprida pelos exemplos[17]. Em relação às categorias, Kant já mostrou na dedução transcendental que todo uso destes conceitos além das nossas condições sensíveis é equivocado e vazio. Por isso a questão da correta aplicação poderia ser pensada como algo "mecânico" e que bastariam os exemplos para auxiliar a capacidade de julgar[18]. Apesar disso, Kant parece insistir que é insuficiente saber *que* as categorias têm um uso legítimo somente dentro dos limites da experiência; é preciso também mostrar *como* as categorias se aplicam *in concreto* a fim de evitar os erros da capacidade de julgar[19].

Contrariando as expectativas, Kant não fala mais de exemplos em relação às categorias, mas sim de "regras determinadas" que seriam fornecidas pela Lógica transcendental[20]. Embora inicialmente Kant afirme que a função destas regras seja apenas negativa, mais adiante ele afirma o seguinte:

> A filosofia transcendental ao mesmo tempo tem antes de expor, segundo características universais mas suficientes, as condições sob as quais objetos podem ser dados em concordância com aqueles

---

16 *KrV* B 173 / A133-134.

17 *KrV* B 173-174 / A 134.

18 Objeção levantada pela Profª Dra.Sílvia Altmann (informação verbal).

19 Os termos desta distinção foram extraídos de Dahlstrom (1984).Como se percebe, esta distinção não faria nenhum sentido se dissesse respeito à dedução, donde se vê que tratar o esquematismo como uma repetição da dedução significa não reconhecer a especificidade que caracteriza o esquematismo. No entanto, a dificuldade está justamente em identificar qual é o sentido desta distinção e isso até onde eu sei nenhum comentador conseguiu lançar uma luz satisfatória.

20 *KrV*, B 174 / A 135. Nesta passagem Kant procura contrapor a Lógica transcendental com a Lógica geral que abstrai de todo conteúdo e por isso não pode ajudar a capacidade de julgar, tendo esta última que se contentar com exemplos que servem para aguçá-la, mas não são suficientes para a correção e precisão do entendimento. A filosofia transcendental, por sua vez, está melhor equipada e é capaz de fornecer "regras determinadas" para auxiliar a capacidade de julgar.

> conceitos; do contrário, seriam sem nenhum conteúdo, portanto simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento ()[21].

Nesta passagem Kant afirma que a Filosofia transcendental não somente pode fornecer "regras determinadas" para evitar os erros da capacidade de julgar, mas que ela é *obrigada* a fornecer tais regras a fim de garantir um conteúdo a tais conceitos. Isso se deve ao fato de que as categorias, consideradas em si mesmas, são conceitos puramente intelectuais derivados das funções lógicas do entendimento e por isso são vazios de conteúdo. Justamente a exposição destas características universais e necessárias da aplicação das categorias é a tarefa que Kant vai atribuir ao capítulo do esquematismo[22]. Porém, para explicar de forma mais precisa por que tal exposição é tão importante e mesmo indispensável devemos ver de que forma Kant introduz a necessidade dos esquemas no capítulo do esquematismo.

Esquematismo e o problema da subsunção

Kant inicia o capítulo do esquematismo afirmando que em toda subsunção de um objeto sob um conceito é preciso certa homogeneidade entre ambos a fim de que o conceito contenha aquilo que é representado no objeto[23]. Porém, as categorias não têm nenhum conteúdo que possam compartilhar com as intuições e por isso são totalmente heterogêneas em relação às mesmas. Essa é, segundo Kant, a razão de uma doutrina transcendental da capacidade de julgar que explique de que forma é possível a aplicação (já garantida pela dedução) das categorias aos fenômenos em geral[24].

No entanto, intérpretes como Curtius e Kemp Smith apontaram que a relação entre categorias e intuições não pode ser pensada através da subsunção uma vez que este termo indica uma relação entre conceitos

---

[21] *KrV*, B 175 / A136. Tomo por base a tradução brasileira ao invés da portuguesa que traduz a referida passagem como parte da frase imediatamente anterior do texto kantiano.

[22] "Esta *doutrina transcendental da capacidade de julgar* conterá dois capítulos: o *primeiro* tratará da condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos puros do entendimento, isto é, do esquematismo do entendimento puro (...)" (*KrV*, B 175 / A 136).

[23] *KrV*, B 176 / A 137.

[24] *KrV*, B 177 / A 138.

– um particular e outro universal – e por isso se pode dizer que um contém o que é representado pelo outro[25]. De fato, a relação entre categorias e intuições não é entre um universal e um particular contido sob ele, pois se assim fosse ambos seriam homogêneos e não haveria problema nenhum quanto à aplicação de um ao outro. Porém, esta crítica não se sustenta, pois há uma outra concepção de subsunção e é a ela que devemos nos referir para pensar o problema que o esquematismo deve resolver[26].

Em uma carta a Tieftrunk (11 de dezembro de 1797) Kant apresenta a seguinte concepção de subsunção:

> No caso da subsunção transcendental, de outro lado, uma vez que nós subsumimos um conceito empírico sob um conceito puro do entendimento por meio de um conceito mediador (o último sendo aquele do material sintetizado derivado das representações do sentido interno), esta subsunção de um conceito empírico sob uma categoria pareceria ser a subsunção de algo *heterogêneo* no conteúdo; o que seria contrário à lógica, se ele ocorresse sem qualquer mediação.[27]

A subsunção transcendental ocorre entre elementos heterogêneos por meio de um "conceito intermediário" que é homogêneo em relação a ambos e por isso torna possível a subsunção de um ao outro. Que é esta a noção de subsunção empregada no capítulo do esquematismo pode ser confirmada pela forma que Kant resolve o problema, a saber, ao afirmar a necessidade de uma representação intermediária: o esquema

---

[25] Cf. Curtius, 1914, 345-347; e Kemp Smith, 1962, 334-335.

[26] O próprio Curtius (1914, 349-350) reconhece este outro sentido de subsunção, mas não aceita que seja esta a acepção empregada no esquematismo e por isso ainda condena o esquematismo a uma mera "mania sistemática" de Kant.

[27] *Br*, AA 12: 222. A tradução foi a seguinte:."In the case of *transcendental* subsumption, on the other hand, since we subsume an empirical concept under a pure concept of the understanding by means of a mediating concept (the latter being that of the synthesized material derived from the representations of inner sense), this subsumption of an empirical concept under a category would seem to be the subsumption of something *heterogeneous* in content; that would be contrary to *Log*ic, were it to occur without any mediation" (KANT, 1999b: 538).

transcendental[28]. A representação intermediária que desempenha a função de esquema transcendental é a determinação transcendental do tempo:

> Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é *universal* e repousa numa regra *a priori*. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do múltiplo. Logo, será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos puros do entendimento, media a subsunção dos fenômenos à primeira.[29]

As determinações transcendentais do tempo são homogêneas com as categorias por que, assim como elas, são universais e repousam numa regra *a priori*. A razão para isso é que as determinações transcendentais estão submetidas a regras *a priori*: as próprias categorias. As determinações transcendentais são produtos da síntese transcendental da imaginação na medida em que esta (a imaginação) exerce uma função determinante, sintetizando o múltiplo *a priori*, de acordo com as categorias[30]. Desta forma, as categorias garantem seu conteúdo. Da mesma forma, como o "material" empregado para estas determinações provém do sentido interno – o tempo – que também é a forma dos fenômenos, as determinações transcendentais do tempo também são homogêneas em relação aos fenômenos.

Assim, as determinações transcendentais do tempo, enquanto esquemas, tornam possível a aplicação (já garantida pela dedução) das categorias aos fenômenos. Os esquemas nada mais são do que a exposição ou exibição de como cada categoria recebe seu conteúdo (sensível) ao determinar a sensibilidade pura do tempo (e espaço). Poder-se-ia pensar que tal exposição fornecida pelo capítulo do esquematismo fosse desnecessária não fosse o fato que Kant afirma que a Filosofia transcendental está *obrigada* a fornecer "as regras

---

[28] *KrV*, B 177 / A 138.
[29] *KrV*, B 177-178 / A138-139.
[30] Cf. Paton (1965, 28).

determinadas" pelas quais as categorias aplicam-se aos fenômenos[31]. A solução desta dificuldade deve ser encontrada na conexão das duas partes que formam a "doutrina transcendental da capacidade de julgar", a saber, o capítulo do esquematismo e o capítulo dos princípios. Se o esquematismo pode permanecer implícito na dedução transcendental, o mesmo não acontece em relação ao capítulo dos princípios, pois a exposição das condições sensíveis indispensáveis para a aplicação de cada categoria torna-se necessária para a formação dos princípios supremos do entendimento puro, derivados justamente destas condições: os esquemas[32].

A relação entre esquematismo e princípios, porém não será tratada de forma explícita neste trabalho. O restante deste trabalho será dedicado ao tratamento dos esquemas específicos para cada categoria e da natureza destes esquemas. Esta exposição, porém, será precedida pela análise geral dos esquemas fornecida pelo próprio Kant e que trará contribuições importantes quanto à natureza dos esquemas transcendentais como será visto logo a seguir.

O que são os esquemas

Embora no capítulo do esquematismo, o objetivo seja tratar especificamente dos esquemas transcendentais, Kant também se preocupa em fornecer, de forma breve, uma caracterização dos esquemas em geral. A primeira caracterização geral dos esquemas que encontramos é a seguinte:

> O esquema é em si mesmo sempre só um produto da capacidade de imaginação. Todavia, na medida em que a síntese desta não tem por objetivo uma intuição singular, mas só a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema distingue-se da imagem.[33]

Aqui Kant afirma que os esquemas têm sua origem na imaginação, confirmando o que já estava de forma implícita no § 24 da

---

[31]*KrV*, B 175 / A136

[32] Cf. Leppäkoski, 1995, 13. Por exemplo, através das categorias não podemos saber quantos são os princípios, necessitando-se os esquemas. Consultar *KrV*, B 224 / A 181.

[33] *KrV*, B 179 / A 140.

dedução. Porém, além dos esquemas, a imaginação também produz imagens e por isso Kant fornece uma explicação adicional para distinguir atentamente entre esquema e imagem. Quando resulta da síntese da imaginação uma intuição, então temos uma imagem. Quando, porém, de tal síntese não resulta nenhuma intuição, mas apenas a "unidade na determinação da sensibilidade" temos um esquema. A esta explicação, Kant acrescenta o seguinte exemplo:

> Assim, se ponho cinco pontos um após o outro....., isto é uma imagem do número cinco. Ao contrário, se apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, então este pensamento é mais a representação de um método de representar uma quantidade (por exemplo mil) numa imagem, conforme um certo conceito do que essa própria imagem que eu, no último caso, dificilmente poderia abranger com a vista e comparar com o conceito.[34]

No exemplo, quando coloco cinco pontos um após o outro, na verdade, determino uma intuição, produzindo uma quantidade determinada (cinco) através do ato de contar. O resultado disso é a produção de uma imagem do número cinco[35]. Quando, ao contrário, não penso num número determinado, mas sim num "número em geral", então temos um esquema. O pensamento do número em geral ainda não é o esquema propriamente dito, mas antes o conceito de quantidade que somente poderá ter um uso legítimo através de seu esquema. O esquema é antes definido como um "procedimento universal da capacidade de imaginação,... [capaz] de proporcionar a um conceito sua imagem".[36]

---

[34] *KrV*, B 179 / A 140.

[35] Na Doutrina transcendental do método, Kant explora mais esse assunto, denominando de construção ao processo através do qual a matemática exibe uma intuição de seus conceitos respectivos.

[36] *KrV*, B 180 / A 140. Como Ferrarin (1995, 144-145) aponta, esta caracterização traz consigo a dificuldade de distinguir entre o conceito e o respectivo esquema. Na matemática, o esquema já está contido no próprio conceito, por exemplo, de círculo, e por isso, na maioria das vezes, é difícil distinguir entre o conceito e seu esquema. A distinção somente emerge de forma mais clara naqueles casos onde a construtibilidade é impossível, por exemplo, no conceito de biângulo.

Com esta última caracterização torna-se claro porque um esquema não pode ser confundido com uma imagem: é através do esquema que uma imagem torna-se possível. No entanto, não é necessário que o esquema produza efetivamente tais imagens, mas que apenas forneça as condições sensíveis indispensáveis para tal[37]. Assim, no exemplo acima, temos um esquema para o número mil, mas dificilmente formaremos uma imagem de tal número, ao menos uma imagem que possamos abarcar com nossa vista. O conceito do número mil, no entanto, nos é completamente compreensível – através do seu esquema – e podemos empregá-lo nas operações matemáticas mesmo sem possuir uma imagem do mesmo.

O mesmo procedimento Kant parece aplicar aos conceitos empíricos, embora no capítulo do esquematismo ele atribua ao próprio conceito a função de esquema[38]: “O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha capacidade de imaginação pode traçar universalmente a figura de um animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar *in concreto*”.[39]

Porém, quando Kant trata especificamente dos esquemas transcendentais ele parece distanciar-se da caracterização geral de esquema:

> Ao contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode ser levado a nenhuma imagem, mas é somente a síntese pura conforme uma regra da unidade, segundo conceitos em geral que expressa a categoria e é um produto transcendental da capacidade de imaginação que concerne à determinação do sentido interno em geral (...) com vistas a todas as representações na medida em que estas deveriam

---

[37] No polêmico exemplo do conceito de triângulo, Kant afirma que nenhuma imagem é adequada ao conceito e por isso nenhum conceito pode ser fundado em imagens. Para a polêmica deste exemplo, consultar, entre outros, Curtius, 1914, 356; e Kemp Smith, 1962, 338.

[38] Kant não é muito claro, na *Crítica da Razão Pura*, se os conceitos empíricos necessitariam de esquemas. Já no § 59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant fala de esquemas só para conceitos puros e de exemplos para os conceitos empíricos. Para maiores informações, consultar, entre outros, Pippin, 1976.

[39] *KrV*, B 180 / A 141.

> interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção.[40]

Na passagem acima, Kant caracteriza os esquemas transcendentais como a síntese pura realizada de acordo com as categorias, a qual é o resultado da imaginação transcendental entendida aqui como o "efeito do entendimento sobre a sensibilidade"[41]. O objetivo desta síntese é determinar o sentido interno (tempo) de forma que todas as representações possam ser conectadas à apercepção e, desta forma, serem representações de objetos[42]. Porém, Kant nos alerta que desta síntese não pode resultar imagem alguma.

Como devemos entender esta passagem em relação à caracterização geral dos esquemas como um método para fornecer imagens adequadas aos respectivos conceitos? Já vimos anteriormente que não é necessário que o esquema forneça de fato uma imagem para que conceito ao qual ele pertence seja válido: o esquema é suficiente. No entanto, parece que Kant afirma aqui algo diverso ao empregar a expressão "ao contrário". Esta expressão indica uma oposição entre o que acontece com os esquemas dos outros conceitos e os esquemas das categorias. Surge, então, o problema de saber se é possível conciliar ambas caracterizações de esquema.

Em uma nota de rodapé do capítulo dos princípios Kant fornece uma importante distinção entre dois tipos de síntese envolvidas nas categorias e que pode ser muito útil para tentar compatibilizar as duas caracterizações de esquema. A distinção é a seguinte:

> Toda *ligação* (coniunctio) é ou *composição* (compositio) ou *conexão* (nexus). A primeira é a síntese do múltiplo cujos elementos *não* pertencem *necessariamente um ao outro* (...) O segundo tipo de ligação (*nexus*) é a síntese do múltiplo na medida em que cada elemento pertence *necessariamente um ao outro* (...) embora representados como *heterogêneos*, são contudo representados como ligados *a priori*. Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de

---

[40]*KrV*, B 181 / A 142

[41] *KrV* B 152. Esta passagem refere-se à edição B.

[42] *KrV*, B 137. Esta passagem refere-se à edição B.

> *dinâmica*, porque concerne à ligação da *existência* do múltiplo (...).[43]

Nesta nota, Kant distingue dois tipos de síntese – por composição e por conexão – que, por sua vez, origina-se numa distinção das próprias categorias[44]. Na síntese por composição, realizada pelas categorias matemáticas, os elementos combinados são homogêneos entre si e não têm relação um com o outro. Neste caso, o objeto da síntese é o múltiplo contido nas intuições e por isso é possível falar dos esquemas como um método para fornecer imagens para um conceito, pois enquanto intuições puras, espaço e tempo podem ser construídos[45] .

A síntese por conexão, realizada pelas categorias dinâmicas, por sua vez, diz respeito à existência (*Dasein*) dos fenômenos entendida como uma posição *determinada* em relação a outro fenômeno ou à capacidade de conhecimento[46]. Porém, a existência dos fenômenos não pode ser dada *a priori*, uma vez que se trata aqui de uma relação determinada entre percepções, as quais que só podem se dar na própria experiência[47]. Desta forma, os esquemas das categorias dinâmicas não podem fornecer nenhuma imagem correspondente a estes conceitos, mas apenas as condições sensíveis sob as quais é possível encontrar na experiência a relação estabelecida pelas categorias.

Tendo em mente esta distinção entre dois tipos de síntese – matemática e dinâmica – Kant pode conciliar as duas caracterizações de esquema. Embora o esquema em geral seja um método para fornecer imagens para os respectivos conceitos, no que diz respeito aos esquemas das categorias dinâmicas, não será possível fornecer nenhuma imagem, e os esquemas de tais conceitos funcionam antes como guias (regras) para encontrar na experiência a conexão exigida pelas categorias.

---

[43] *KrV*, B 201. Esta nota aparece apenas na edição B.

[44] *KrV*, B 110. Esta distinção aparece apenas na edição B.

[45] É na possibilidade da construção das intuições puras de espaço e tempo que se funda a matemática. Os princípios puros desempenham um papel fundamental ao mostrar como é possível tal ciência. Consultar *KrV*, B 221 / A 178.

[46] Cf. Paton, 1965, 178.

[47] *KrV*, B 221 / A 179.

Exposição dos esquemas transcendentais

O esquema da categoria de quantidade

Inicialmente, pode parecer estranho que Kant fale do esquema da categoria de quantidade que, na verdade, corresponde à primeira divisão da tábua das categorias (§ 10). Isso se deve ao fato de que todas as categorias de quantidade são empregadas juntas de modo que Kant pode atribuir apenas um esquema para todas elas. Kant apresenta este esquema da seguinte forma:

> O *esquema* puro *da quantidade (quantitatis)* como conceito puro do entendimento é (...) o *número*, que é uma representação que enfeixa a sucessiva adição de um a um (homogêneos). Portanto, o número não é senão a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição homogênea em geral, mediante o fato de que produzo o próprio tempo na apreensão da intuição.[48] ().

Na passagem acima vemos que o esquema da quantidade é o número que é o resultado sintético da adição sucessiva de homogêneos. Por meio desta síntese, o próprio tempo é produzido (determinado) no ato da apreensão de um fenômeno. Esta passagem, porém, nos diz muito pouco sobre a relação que Kant quer estabelecer entre quantidade, número e tempo e para uma maior compreensão é preciso recorrer aos Axiomas da intuição.

Nos Axiomas da intuição, Kant prova que a síntese operada na determinação de uma quantidade é a mesma síntese que ocorre na apreensão de um fenômeno. Kant inicia afirmando que para apreender um objeto devemos sintetizar também o múltiplo *a priori* (espaço e tempo)[49]. Assim, para apreender uma linha, por exemplo, é preciso sintetizar o espaço ao adicionar uma parte à outra e assim constituir um todo[50].

A síntese efetuada para a apreensão de um fenômeno, segundo Kant, é a mesma que ocorre na determinação de uma quantidade. Para determinar uma quantidade qualquer é preciso contar, o que nada mais é

---

[48] *KrV*, B 182 / A 142-143.
[49] *KrV*, B 202 / A 162.
[50] *KrV*, B 204 / A 162-163.

do que a adição (síntese) sucessiva de unidades, resultando daí um número. Porém, não parece haver uma relação intrínseca entre número e tempo. A explicação fornecida por Paton é a de que se trata aqui de quantidades extensivas *determinadas*[51]. As quantidades extensivas são aquelas nas quais o todo é a soma das partes e por isso para determinar uma quantidade extensiva é preciso acrescentar sucessivamente as partes (unidades) para formar um todo[52]. Ora, acrescentar sucessivamente as partes (homogêneos) nada mais é do que contar e por isso envolve o tempo.

Uma vez que a síntese que determina quantidades é a mesma para a apreensão dos fenômenos Kant pode concluir que todos os fenômenos podem ser determinados de acordo com a quantidade[53]. Desta forma, Kant garante a validade das ciências matemáticas na medida em que suas sínteses não são mera fantasia, mas se referem aos próprios fenômenos[54].Como a multiplicidade que deve ser "enfeixada" e determinada através dos números é uma intuição pura, ela pode ser construída.

O esquema da categoria de qualidade[55]

A categoria de realidade é aquilo que corresponde à sensação em geral[56]. E por isso, o seu esquema é definido como:

"(...) a produção contínua e uniforme de realidade na medida em que no tempo se desce da sensação, que possui um certo grau, até o seu

---

[51] Cf. Paton, 1965, 118.
[52] Cf. Paton, 1965, 46.
[53] Cf. Paton, 1965, 46.
[54] Por isso embora a filosofia não construa imagens, ela torna possível através do esquema da quantidade que outras ciências – aritmética e geometria – possam determinar a quantidade não apenas conceitualmente como faz a filosofia, mas *in concreto* através da construção na intuição pura de objetos correspondentes a conceitos determinados de quantidade.
[55] No caso das categorias da qualidade estão envolvidas ambos esquemas de realidade (preenchimento do tempo) e negação (ausência de preenchimento) e por isso Kant como se eles constituíssem um só esquema. Para Paton (1965, 149), o correto seria falar num esquema de limitação como a reunião dos dois esquemas.
[56] *KrV*, B 182 / A 143

desaparecimento, ou em que se sobe gradualmente da negação até a quantidade da sensação”[57] ().

A sensação pode ter vários graus conforme preenche mais ou menos um determinado tempo[58]. A essa variação no preenchimento do tempo Kant denomina grau ou quantidade intensiva.

Nas Antecipações da percepção, Kant esclarece mais sobre a natureza da quantidade intensiva. Diferente do que ocorre com a quantidade extensiva, a quantidade intensiva dura só um instante e por isso o real é apreendido como uma unidade “sem partes” e a multiplicidade só pode ser representada pela aproximação ao grau zero ao se supor uma série de sensações intermediárias[59].

Como toda sensação dura só um instante e depois gradualmente diminui até seu completo desaparecimento, Kant sustenta que entre o real (tempo preenchido) e a negação (tempo não preenchido) há uma interconexão contínua entre várias sensações intermediárias[60].

Ao processo que vai da realidade de uma sensação (tempo preenchido com um grau *x*) para a negação (tempo não-preenchido) Kant denomina “passagem de uma consciência empírica a uma consciência pura”[61]. A passagem de uma consciência à outra pode ser representada pela construção de uma escala do real que parte do ponto 0 (a consciência pura) e assume vários graus (na sensação) de acordo com a “afetação” de nossa sensibilidade (consciência empírica)[62]. Como se trata aqui da sensação, que é algo que não pode ser dado *a priori*, o esquema apenas fornece o princípio a partir do qual na experiência será possível determinar o grau de uma sensação qualquer na experiência em relação a outras possíveis sensações[63].

O esquema da categoria de substância

“O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação do real como um substrato da determinação empírica

---

[57] *KrV*, B 183 / A 143.
[58] *KrV*, B 182 / A 143 Sobre a primazia do tempo em relação ao espaço, consultar Paton, 1965, 148, nota 1.
[59] *KrV*, B 210 / A 168.
[60] *KrV*, B 210 / A 168.
[61] *KrV*, B 208 / A166.
[62] Cf. Techio, 2005,142.
[63] PATON, 1965, 146.

temporal em geral, substrato portanto que permanece na medida em que tudo o mais muda".[64].

Como explicação Kant acrescenta apenas que não é o tempo que passa e sim as coisas que estão no tempo e por isso para falar em simultaneidade e sucessão (objetivas), exige-se algo permanente em relação ao qual ocorre a mudança. Na primeira analogia da experiência, Kant recorda-nos de que o tempo, enquanto forma do sentido interno, é permanente e não muda, funcionando como o substrato de todos os fenômenos[65]. Como, porém, o tempo não pode ser percebido então, é preciso pensar, através da categoria de substância, algo no real (objeto) que seja permanente.

O que permanece no objeto, enquanto substrato de propriedades, é o que Kant chama de "real" e por isso o esquema da categoria de substância é a permanência deste "real" no tempo. Desta forma, pensar o "real" como permanente nada mais é do que pensá-lo como existindo durante todo o tempo e não apenas um instante. Como o tempo não pode ser percebido, a duração deste real somente pode ser detectada em relação a um outro fenômeno qualquer. Ora, isso envolve comparar percepções, o que somente pode ocorrer na própria experiência. Como o próprio Kant faz questão de enfatizar, a existência (determinada) não pode ser antecipada de forma *a priori* e por isso somente pode ser encontrada na própria experiência e por isso o esquema da categoria de substância fornece apenas uma "regra" para encontrar na própria experiência um substrato permanente.

O esquema da categoria de causalidade

Kant o apresenta da seguinte forma:

"O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real ao qual, se é posto a bel prazer, segue sempre algo diverso. Consiste, portanto, na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra".[66]

Na passagem acima, Kant oferece como condição de aplicação da categoria de causalidade que a sucessão do múltiplo sensível esteja

---

[64] *KrV*, B 183 / A 144.

[65] *KrV*, B 225 / A182. Paton (1965, 199) aponta para a necessidade de um tempo único para a possibilidade da ligação (síntese) dos fenômenos pela apercepção. Este seria o sentido de atribuir permanência ao tempo.

[66] *KrV*, B 183 / A 144.

submetida a uma regra. Na segunda analogia da experiência, Kant desenvolve esta ideia ao afirmar que uma vez que nossa apreensão é sempre sucessiva não há garantia que o próprio objeto esteja ele mesmo numa relação de sucessão. Para haver sucessão no próprio objeto a ordem da apreensão[67] deve ser necessária, ou seja, a sucessão de *a* por *b* deve ser necessária e irreversível. Para Kant a única forma de tornar necessária a sucessão é através de uma regra: a categoria de causa e efeito.

A irreversibilidade da ordem das sucessões significa que eu determino a posição de um evento *a* em relação a um outro evento *b* com respeito ao tempo homogêneo. Falar em mudança implica que algo não existia no momento anterior e como não podemos perceber o tempo vazio, precisamos pensar esta mudança em relação a outro momento preenchido do tempo, isto é, determinar a posição de um objeto em relação a uma outra percepção qualquer[68]. Com isso Kant pode dizer que "de um objeto dado posso dizer que precede algo a ele no tempo"[69] e desta forma mostrar que não se trata apenas da sucessão das representações.

Porém, determinar a posição de um objeto em relação a outra percepção é algo que pode ocorrer somente na experiência e por isso o esquema da causalidade, como o esquema da substância, fornece apenas uma regra ou "condição sensível" que nos permite reconhecer na própria experiência a relação estabelecida pela categoria.

O esquema da categoria de comunidade

"O esquema da comunidade (reciprocidade de ação), ou da causalidade recíproca das substâncias no que toca a seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra universal"[70].

Dois ou mais fenômenos são simultâneos quando ocorrem ao mesmo tempo. Porém, nossa percepção é sempre sucessiva e para tomar dois fenômenos como existindo ao mesmo tempo é preciso pensar a

---

[67] Para Paton (1965, 266) a ordem não diz respeito à apreensão, mas deve "se manifestar" na apreensão. Quando a sucessão é objetiva, a sucessão das representações e a sucessão no objeto coincidem, são uma só.

[68] Cf. Paton, 1965, 238-239.

[69] *KrV*, B 239 / A194.

[70] *KrV*, B 184 / A 144.

ordem da percepção de ambos como reversível ou indiferente[71]. Como o tempo ele mesmo não pode ser percebido, dois ou mais objetos são (objetivamente) simultâneos quando ambos determinam reciprocamente a existência (posição determinada) um do outro[72]. Para um objeto determinar a posição de outro no tempo e vice-versa é preciso, de acordo com Kant, que haja uma relação de comunidade ou causalidade recíproca entre estes objetos.

A ação recíproca entre duas substâncias significa, para Kant, que um objeto A é causa de certas determinações de outro objeto B e vice-versa[73]. Como Paton aponta, isso traz algumas dificuldades por que não é evidente que "determinar a posição de um objeto no tempo" seja o mesmo que causalidade: um objeto pode ter sua posição determinada sem ter de ser a causa de outro (ou causado por outro)[74]. Kant justifica a ideia de que simultaneidade envolve causalidade recíproca ao afirmar que na hipótese de substâncias isoladas elas não poderiam ser percebidas como existindo simultaneamente, pois isso implicaria numa "quebra" na experiência e por isso a existência de uma não poderia conduzir à de outra[75]. Sem este pressuposto – da determinação recíproca entre dois objetos – não seria possível saber que a ordem de nossas percepções é reversível e assim diferenciar a simultaneidade objetiva da sucessão objetiva[76].

Uma vez que a simultaneidade entre objetos exige que um objeto determine a posição do outro no tempo e como a existência é algo que pode se dar na própria experiência, o esquema da categoria de comunidade não pode ser construído, sendo antes uma "regra" para encontrar na própria experiência a relação de comunidade entre objetos.

---

[71] *KrV*, B 257 / A 211. Kant está pressupondo aqui que se trata da reversibilidade da ordem da percepção de objetos e não uma ordem meramente subjetiva (Paton, 1965, 300-301).

[72] *KrV*, B 259 / A 212-213.

[73] *KrV*, B 259 / A 212-213.

[74] Cf. Paton, 1965, 313-314.

[75] *KrV*, B 258-259 / A 212. A percepção de algo exige um tempo ou espaço preenchidos com uma "matéria" e sem interação entre objetos, há um tempo ou espaço vazios eles não são "reais" e não podem ser percebidos (PATON, 1965, 311, nota 3).

[76] Cf. Paton, 1965, 308-309.

Esquema da categoria de possibilidade[77]

"(...) é a concordância da síntese de diversas representações com as condições do tempo em geral (...) portanto a determinação da representação da coisa em qualquer tempo".[78]

Neste caso, um objeto é possível (em relação à nossa mente) quando a síntese contida nele concorda com as condições do tempo em geral, isto é, quando a síntese dele envolve um tempo qualquer[79]. Esta noção de possibilidade difere da concepção então em voga na época de Kant que identificava possibilidade do objeto com a ausência de contradição do respectivo conceito. Para Kant, a ausência de contradição no conceito é apenas possibilidade lógica e não tem nada a ver com o objeto ser possível ou não[80].

Esquema da categoria de efetividade (Wirklichkeit) [81]

O esquema da categoria efetividade é definido como "(...) a existência num tempo determinado".[82]

Enquanto que um objeto possível é aquele cuja síntese ocorre num tempo qualquer, um objeto efetivo é aquele cuja síntese envolve um tempo determinado. Como Kant afirma, o critério para a efetividade

---

[77] Ao expor os princípios derivados das categorias da modalidade, Kant afirma que tais categorias não são determinações dos objetos, mas estabelecem apenas uma relação do conceito do objeto com as faculdades de conhecimento (*KrV*, B 266 / A 219). Por isso ele afirma logo em seguida que os princípios destes conceitos (e, por extensão, os seus esquemas) são explicações para o uso empírico dos mesmos. Por extensão, os esquemas destes conceitos são explicações do uso empírico dos mesmos e por isso não há construção de tais conceitos.

[78] *KrV*, B 184 / A 144.

[79] Nos postulados, Kant afirma que um objeto é possível quando "concorda com as condições formais da sensibilidade" (*KrV*, B 265-266 / A218), o que envolve também as categorias. Ao mencionar apenas o tempo para a possibilidade real, Kant está enfatizando a necessidade de uma "condição sensível" que deve ser "acrescentada" à categoria, pois a categoria sozinha forneceria apenas uma possibilidade lógica – do conceito – e não a possibilidade real – do objeto.

[80] A esse respeito, consultar Paton, 1965, 344.

[81] Nas edições brasileira e portuguesa, o termo *Wirklichkeit* é traduzido por "realidade", mas já é ponto pacífico na tradição traduzir tal termo por "efetividade".

[82] *KrV*, B 184 / A 145.

é a percepção. Mas a efetividade também pode ser conhecida "comparativamente *a priori*" na medida em que a existência de uma coisa está conectada com outras percepções segundo as Analogias da experiência[83]. Assim, as coisas são efetivas mesmo quando não temos uma percepção delas no tempo presente[84] ou quando a "grosseria de nossos sentidos" não nos permite ter uma percepção direta delas[85]. Qualquer tentativa de buscar a efetividade dos objetos através do mero conceito está fadada ao fracasso. O conceito da coisa, por si só, não fornece a existência do objeto mesmo quando o conceito for determinado completamente. A completude maior ou menor do conceito diz respeito à essência da coisa, isto é, diz o que a coisa é, mas não diz nada sobre a sua existência[86].

Esquema da categoria de necessidade

O esquema da categoria de necessidade é:

"(...) a existência de um objeto em todo o tempo".[87]

A existência necessária que Kant tem em mente aqui envolve a necessidade comparativa, ou seja, quando a existência de um objeto (ou estado de um objeto) é considerada necessária em relação a outro[88]. Porém, a mera conexão de percepções fornece apenas a existência (efetividade) de um fenômeno e não mostra que tal existência é necessária. Como Kant afirma, a única conexão necessária entre existências que conhecemos é a relação causa – efeito (causalidade) e, assim, a existência necessária refere-se a um efeito que necessariamente

---

[83] *KrV*, B 273 / A 225.

[84] Paton, p 358 dá o exemplo dos fundos de uma casa que não é menos efetivo do que a parte da frente que estamos percebendo no tempo presente.

[85] *KrV*, B 273 / A 226. Assim, a percepção da limalha de ferro (a partir das Analogias da Experiência) nos permite inferir a efetividade de uma "matéria magnética" da qual não podemos ter uma percepção direta pelos nossos sentidos. Sobre a importância das Analogias da Experiência para determinara a efetividade dos objetos consultar Paton, 1965, 358.

[86] Cf. Techio, 2005, 175.

[87] *KrV*, B 184 / A 145.

[88] *KrV*, B 279 / A226-227. A necessidade absoluta é algo que compete à razão e não ao entendimento – que trata somente com aquilo que é dado (condicionado). A necessidade absoluta será assunto da Dialética transcendental.

se segue quando a sua causa é fornecida pela experiência[89]. Na medida em que conhecemos a cadeia causal da qual um objeto qualquer (ou estado de objeto) é o resultado, nós podemos dizer que a existência do mesmo é necessária e que, de certa forma, ele existe "durante todo o tempo"[90].

Conclusão

Como conclusão deste trabalho, obtemos que o capítulo do esquematismo não pode ser considerado como uma repetição – mesmo que mais orgânica do mesmo problema da dedução transcendental. Enquanto que a dedução transcendental está preocupada em garantir a validade das categorias, o capítulo do esquematismo – enquanto parte da Analítica dos Princípios – deve apresentar as condições sensíveis específicas (esquemas) que permitem o uso de cada categoria em particular para produzir juízos, mais especificamente, juízos sintéticos *a priori*. O esquema transcendental pode exercer tal função na medida em que é concebido como uma representação intermediária que garante um conteúdo (sensível) para as categorias, possibilitando, a subsunção de uma representação sob as categorias e, por consequência, a formação de juízos sintéticos *a priori*.

Referências bibliográficas

ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa.* Trad Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

CURTIUS, E. Das Schematismus-kapitel in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien*, v.19, p 338-366,1914.

DAHLSTROM, D. Transzendentale Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten. *Kant-Studien* 75, n 1, p 38-54, 1984.

DETEL, W. Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien*, v.69, n.1, p 17-45,1978.

[89] *KrV*, B 279-280 / A227. Consultar também Paton, 1965, 363-364.
[90] PATON, 1965, 60, nota 1.

FERRARIN, A. Construction, and mathematical schematism: Kant on the exhibition of a concept in intuition. *Kant- Studien*, v. 86, n 2, p 131-174, 1995.

KANT, I. Crítica da razão pura. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. United States: Cambridge University Press, 1999.

KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 2nd ed. rev e aum. New York: Humanities Press, 1962.

LEPPÄKOSKI, M. The transcendental schemata. In: ROBINSON, H. (Ed.). *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, vol II.1, p 13-20,1995.

PATON, H. J. *Kant's metaphysics of experience*. London: George Allen & Unwin, 1965, v. II.

PIPPIN R. The schematism and empirical concepts. *Kant-Studien*, 67, n2, p 156-171,1976.

SCHAPER, E. Kant's schematism reconsidered. *Review of metaphysics* 18, p 267-292,1964.

TECHIO, J. *Aquém dos Limites do Sentido: Um Estudo Acerca do Papel da Afecção na Explicação Kantiana da Experiência* Porto Alegre: UFRGS, 2005. 228f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ZSCHOCKE, W. Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. *Kant-Studien*, XII (2), p 158-212, 1907.

O PROBLEMA DA CAUSALIDADE À LUZ DO NATURALISMO DE HUME E DO CRITICISMO DE KANT[1]

Andrea Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Maringá

1. Introdução

Este trabalho apresenta o problema da causalidade em Kant[2] a partir da construção de um diálogo possível com Hume[3]. Em um

---

[1] Este trabalho foi desenvolvido, primeiramente, a partir de uma pesquisa de pós-doutorado supervisionada pelo Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques, no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, entre agosto de 2009 e maio de 2011. Eu sou extremamente grata ao Departamento por essa oportunidade e, em especial, ao Prof. Marques, pela riquíssima e constante interação filosófica que mantemos desde então. Posteriormente, eu dei continuidade ao meu trabalho em um período de 06 meses que passei como pesquisadora visitante no Departamento de Filosofia da Universidade do Colorado, em Boulder, onde trabalhei com o Prof. Dr. Robert Hanna, a quem sou igualmente grata pela generosidade com que ele me recebeu, estando sempre disponível para discutir os temas que me interessavam. Neste último período de minha pesquisa, fui bolsista da CAPES - Proc. n. 5219/10-8. Assim, eu agradeço a essa agência pela excelente oportunidade que me foi concedida. Por fim, mas com o mesmo reconhecimento, agradeço ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, por ter permitido que eu me afastasse de minhas atividades para me dedicar exclusivamente à pesquisa cujos resultados ora apresento.

[2] Ao me referir a obras de Kant e Hume, farei uso das abreviaturas convencionais dos títulos originais, a saber, Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista Pragmático), FM = Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Quais São os Verdadeiros Progressos que a Metafísica Realizou na Alemanha desde os Tempos de Leibniz e Wolff?), *KrV* = Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura), KU = Kritik der Urteilkraft (Crítica da Faculdade do Juízo), *Log* = *Log*ik (Lógica Jäsche), Prol = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Prolegômenos a toda Metafísica Futura), V-Lo/Wiener = Wiener *Log*ik (Lógica

primeiro momento, pode parecer correto que pensemos que, quando Hume é lido em uma perspectiva kantiana, suas teses devam aparecer algo distorcidas. Talvez, surgiria uma tendência de pensarmos que, ao se colocar como oponente máximo da metafísica racionalista, Hume apenas teria levado o empirismo de seus predecessores às últimas conseqüências, chegando a um idealismo subjetivo da forma mais extremada, exatamente o tipo de ceticismo que caberia finalmente a Kant refutar. Essa leitura supostamente kantiana de Hume estaria equivocada por desconsiderar o que Kemp Smith, por exemplo, notara há mais de um século: a alternativa de Hume ao racionalismo não seria o puro e simples ceticismo, mas sim a fundamentação naturalista de nossas crenças[4].

Nessa última perspectiva, o projeto da *Crítica da Razão Pura* de Kant, se for entendido, em termos gerais, como um movimento pela “desontologização” da objetividade do conhecimento, que estaria agora justificada pela aplicabilidade de certos princípios universais, não seria uma ruptura tão radical com relação a Hume[5], mas uma retomada ao

---

de Viena), THN = Treatise of Human Nature (Tratado da Natureza Humana), EHU = An Enquiry concerning Human Understanding (Uma Investigação acerca do Entendimento Humano). No caso das obras de Kant, o uso das letras “A” e “B” indica referência à paginação das edições originais da *KrV*, enquanto o uso das letras “AA” (Akademie-Ausgabe) indica referência à paginação da Academia para as demais obras, sendo que o número que se segue imediatamente às letras “AA” refere-se ao volume em que se encontra a obra na edição da Academia. No tocante às obras de Hume, farei referência ao livro, seção, parte e parágrafo da passagem, conforme o caso. As traduções consultadas constam da bibliografia do trabalho. Eventualmente, modifiquei as traduções.

[3] Note-se bem que, ao me referir à “construção de um diálogo possível”, deve ficar claro que minha intenção não é proceder a uma apuração histórica da dimensão da influência de Hume sobre Kant, o que demandaria toda uma pesquisa sobre as leituras de Kant, mas apenas pensar os argumentos de Kant em comparação com as posições de Hume. O leitor entenderá bem a natureza da investigação que me proponho a fazer se tiver em vista a distinção que Michael Dummett traçou entre uma história das ideias e uma história dos pensadores. Essa distinção é muito bem explicada por Dummett no primeiro capítulo do seu livro *Origins of Analytical Philosophy* (cf. 1994, pp. 01-03).

[4] Cf. Smith, 1905: p.152.

[5] Penso em um projeto de “desontologização” do objeto do conhecimento comum a Hume e Kant, na medida em que aquilo que Kant chamaria de “coisa em si” não viria mais a desempenhar nenhum papel na fundamentação de nossas

menos parcial do *Tratado*, onde o empirista já nos dizia ser necessário distinguir "entre os princípios que são permanentes, irresistíveis e universais; tais como a transição habitual das causas para os efeitos, e dos efeitos para as causas: e os princípios variáveis, fracos e irregulares..."[6].

A passagem acima nos mostra que as convergências possíveis entre o naturalismo de Hume e o criticismo de Kant também poderiam ter um certo conteúdo positivo, não se baseando em pontos meramente negativos, como a crítica à metafísica tradicional e a estratégias logicistas, digamos assim, para a fundamentação do conhecimento. Dito em linhas gerais, assim como Hume, Kant também defendeu que a aplicação de certos princípios universais é que fundamentaria nossa crença em um mundo objetivo. A divergência, como é fácil antecipar, dar-se-ia pelo modo como cada um deles compreende o estatuto epistemológico desses princípios, consequentemente, pelo método utilizado por cada um deles para fundar esses princípios e, por fim, pelo sentido em que cada um deles compreenderá que tais princípios podem fundar nossas crenças no mundo objetivo.

Acima de tudo, Kant procurará resgatar às objeções de Hume, não o racionalismo, mas a razão, o que significará tomar a validade dos princípios constitutivos do mundo objetivo como passível de prova *a priori*, em vez de considerá-los, como Hume, apenas como imperativos da natureza humana incontornáveis na vida prática. Consequentemente, isso significará que os princípios em jogo serão tratados por Kant em

---

crenças também para Hume. Por exemplo, diz Hume: "a sua causa última [das impressões do sentidos] é perfeitamente inexplicável pela razão humana e há-de ser sempre impossível decidir com certeza se elas têm origem imediata no objeto, se são produzidas pelo poder criador da mente ou se provêm do Autor do nosso ser [...]. Podemos tirar inferências da coerência das nossas percepções, sejam elas verdadeiras ou falsas; representem elas corretamente a natureza, ou sejam meras ilusões dos sentidos" (*THN*, 1.3.5, 2). Esse uso do termo "ilusão", que é recorrente em Hume, deve ser interpretado com cuidado. A meu ver, o termo denota justamente a impossibilidade de que dados sensíveis sejam tomados como representações de coisas em si, o que não significa que esses dados só possam dar origem a crenças sem pretensão alguma de validade, como me parece atestar a afirmação na passagem quanto à nossa capacidade para tirarmos inferências a partir da coerência das nossas percepções.

[6] *THN*, 1.4.4, 1.

um "espaço lógico de razões"[7], digamos assim, sendo que a racionalidade desses princípios não poderia (ou ao menos não precisaria) ser tomada, simultaneamente, como a causa ou origem de crenças enquanto fatos mentais. Como se vê, uma resposta de Kant a Hume envolveria então, necessariamente, a famosa distinção kantiana entre *quid facti* e *quid juris*[8], que me parece estar ausente em Hume. Assim, em suma, o que estaria em jogo na construção de um debate entre Hume e Kant seria a questão de se haveria um *argumento* capaz de provar a validade *a priori* dos princípios constitutivos da objetividade[9], porque é disso, e apenas disso, que Hume duvidara: "A questão não era se o conceito de causa era exato, prático, indispensável relativamente a todo o conhecimento da natureza, coisa de que Hume jamais duvidara; mas se ele era concebido pela razão *a priori*..."[10].

Mas se a prova de que os princípios *sub judice* são indispensáveis ou incontornáveis para nossas crenças objetivas não seria esse argumento desejado por Kant, pois, disso, Hume nunca ousara duvidar, então o que Kant poderia nos oferecer, tendo em vista que, para ele, assim como para Hume, tratar-se-ia aqui de proposições que não podem ser demonstradas pela aplicação do princípio de não-contradição, ou seja, de proposições, em termos kantianos, sintéticas?[11]

---

[7] Naturalmente, aqui, eu tenho em mente uma ideia, a meu ver de origem kantiana, que viria a ser expressa no "espaço lógico de razões" de Sellars (cf., por exemplo, 1995, p. 47).

[8] Cf. *KrV*, A 84-85/B 116-117.

[9] Tais princípios então poderiam validar a própria noção de um mundo objetivo, em vez de meramente explicar a crença nele.

[10] *Prol*, AA 04: 258.

[11] Hume, notoriamente, distingue entre relações de ideias e questões de fato. Estas últimas dizem respeito a problemas solúveis por referência à experiência. Os problemas solúveis pela aplicação do princípio de não-contradição pertenceriam à primeira categoria, enquanto, para Kant, esses problemas são classificados como "juízos analíticos". Beck, porém, observa que a contradição não tem sentido unívoco em Kant e Hume, pois: "por 'contradição', Hume não quer dizer meramente contradição lógica ou formal..." (BECK, 1978, p. 66). Enquanto o critério de analiticidade das proposições, para Kant, seria "a auto-contraditoriedade das suas contraditórias" (ibidem, idem), para Hume, a contradição teria também um sentido mais lato, equivalente à impossibilidade de concebermos ou imaginarmos o oposto de uma relação. Ainda que Beck esteja certo – e, aparentemente, ele está (cf. *THN*, 1.3.3, 3 e *EHU*, 4.1, 2) – o que nos importará, contudo, é que proposições causais não serão nem o que Hume chamou de "relações de ideias" e nem tampouco o que Kant chamou de

Outro ponto a ser notado é que Kant também não poderia recorrer a um tipo de argumento que procedesse dogmaticamente a partir de certas premissas fundamentais para a conclusão almejada. O reconhecimento da impossibilidade dessa via também parece ser uma herança do modo como Hume colocou o problema da fundamentação dos princípios constitutivos do mundo objetivo. Sempre atento à resposta naturalista de Hume ao ceticismo, Kemp Smith comenta que, para o escocês:

> Se nós ficarmos satisfeitos em considerarmos nossas crenças como o resultado das propensões fundamentais que constituem nossa natureza humana, pode ser mostrado que elas, ao se adequarem perfeitamente às demandas que as coisas fazem sobre nós, são tão maravilhosamente adaptadas como quaisquer instintos animais; mas se, por outro lado, nós erroneamente insistirmos em interpretá-las como as conclusões de supostas inferências, será descoberto que elas repousam sobre uma massa de contradições e pressuposições teoricamente injustificáveis.[12]

"juízos analíticos", ou seja, diferenças à parte, é relevante constatarmos ao menos que todo juízo analítico de Kant parece traduzível por uma relação de ideias de Hume (mesmo que o oposto, eventualmente, não se verifique), de modo que um problema de registro muito similar sobre a causalidade surgirá para ambos os filósofos. Ora, pensando assim, eu estou na contramão de Allison, para quem, Kant teria distorcido a filosofia de Hume ao atribuir a ele uma certa antecipação da distinção analítico/sintético. Segundo Allison, a própria distinção entre juízos analíticos e sintéticos não faria sentido no modelo perceptual de conhecimento adotado por Hume, no interior do qual relações de ideias seriam apenas a apreensão pré-judicativa de conexões entre imagens ou retratos de impressões sensoriais (que seriam as ideias) (Cf. Allison, 2008, pp. 06-10). Pois bem, ainda que Hume tenha uma concepção de conhecimento mais imagética do que discursiva, o fato dele distinguir relações de ideias e questões de fato dizendo que a negação das primeiras implica em contradição, enquanto a negação das últimas não implica, torna forte por demais a tese de Allison, segundo a qual não haveria em Hume nada nem mesmo semelhante à distinção analítico/sintético.

[12] SMITH, 1905, p. 155.

De modo convergente no que diz respeito à aceitação de tal limite da razão, Kant insiste na tese de que não poderíamos provar a validade objetiva dos princípios do entendimento "diretamente por conceitos, mas apenas indiretamente, pela relação desses conceitos a algo totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*"[13]. Resta, portanto, explicar de que maneira essa referência à experiência possível opõe-se ao naturalismo humeano. Essa elucidação pode ser tomada como o objetivo mais geral deste trabalho. No entanto, não trataremos da noção de princípios em geral, nem tampouco de todos os princípios que ocuparam seja a Hume seja a Kant. Trataremos apenas da causalidade, que, afinal, tanto para Hume quanto para Kant, ocupa lugar central entre os princípios fundamentais do mundo objetivo. Primeiramente, trataremos de estabelecer uma visão panorâmica sobre as considerações de Hume a respeito da causalidade buscando definir melhor os contornos de sua teoria naturalista. Só depois, passaremos aos diversos momentos da resposta de Kant a Hume, até que possamos formular as diferenças entre ambos do modo mais radical que nos for possível.

2. Causalidade e Natureza Humana em Hume

Pode-se dizer - e, volta e meia, se diz mesmo - que, no *Tratado*, Hume colocou os termos da discussão sobre o problema da causalidade, ao apresentá-lo na forma de duas questões, sendo a última, na verdade, dupla:

> Primeira: por que razão afirmamos ser *necessário* que tudo que começa a existir tenha uma causa?
>
> Segunda: por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e qual a natureza da inferência que fazemos de umas para as outras e da *crença* que nela depositamos?[14].

[13] *KrV*, A 737/B 765.

[14] *THN*, 1.3.2, 14-15. Como se vê desde já, meu texto privilegiará fortemente a reconstrução das posições de Hume de acordo com o Tratado, justamente porque é apenas nessa obra que Hume problematiza o princípio "todo-evento-alguma-causa", que será o foco da discussão kantiana acerca da causalidade. Já

Quanto à primeira questão, Hume, à primeira vista, parece se limitar a uma abordagem negativa, isto é, a uma objeção em que se mostra que o conceito de "evento" - ou "começo de existência", que é a expressão que ele, de fato, usa - pode ser, sem contradição, separado do conceito de causa15. Dizer isso significa afirmar que Hume teria mostrado que a máxima geral da causalidade não é uma relação de ideias[16]. Não há, ao menos explicitamente, uma explicação positiva para a crença universal na máxima geral da causalidade que, após Beck, se

---

alertei ao leitor quanto à natureza filosófica, e não propriamente histórica, de meus interesses na presente investigação, mas sempre vale mencionar que Robert Paul Wolff construiu uma importante especulação filosófica e histórica acerca da recepção do *Tratado* de Hume no desenvolvimento da filosofia de Kant, destacando justamente o fato do *Tratado* ser a única obra em que Hume problematiza o princípio em questão (cf. Wolff, 1973, p. 25). É sabido que, antes da publicação da *Crítica da Razão Pura*, Kant, que não lia muito bem em inglês, teve acesso em primeira mão apenas à tradução da seção VII da parte IV do livro I do *Tratado*, ou seja, a conclusão do livro I, que foi publicada por seu amigo Johann Georg Hamann em um jornal de Königsberg, em 1771. De resto, Kant pode ter lido apenas resenhas da obra, publicadas também em jornais, e, certamente, leu citações extensas dela, feitas por James Beattie, em seus *Ensaios sobre a Natureza e a Imutabilidade da Verdade*, traduzidos para o alemão em 1772. Porém, enquanto Wolff argumenta que Kant teria tomado ciência da questão de Hume sobre a máxima geral da causalidade através de Beattie, Paul Guyer replica que a obra de Beattie nada acrescentava com relação ao que Kant já poderia saber de Hume através da leitura da Investigação, traduzida para o alemão em 1755 (cf. Guyer, 2008, p. 76, n. 2). Naturalmente, a resolução do ponto histórico em disputa aqui requereria uma cuidadosa análise da obra de Beattie e, mais especificamente, da sua edição traduzida para o alemão, que, por sinal, parece ter sido uma edição diferente daquela que Guyer tinha em vista ao fazer seu comentário. Mas isso não será feito neste texto. Opto pelo *Tratado* em minha abordagem do problema, simplesmente porque o próprio Guyer reconhece que "o argumento central de Kant na segunda 'Analogia da Experiência' trata mais diretamente de um problema sobre a causalidade que Hume explicitamente levanta no *Tratado da Natureza Humana* e nem mesmo menciona na *Investigação*" (ibidem, p. 76), sendo que Guyer ainda admite que as questões mais próprias da Investigação nem sequer são direta e explicitamente respondidas por Kant (cf. ibidem, pp. 21, 93-94, 113 e 201). Assim, em suma, para o leitor filosoficamente interessado na relação entre Hume e Kant, questões históricas à parte, é o *Tratado* que mais vem ao caso.

[15] Cf. *THN*, 1.3.3, 3.

[16] Ver nota 11.

formula convencionalmente como “todo-evento-alguma-causa”[17]. Em vez dessa explicação positiva que, dada a distinção humeana entre questões de fato e relações de ideais, deveria, por exclusão, tomar a forma de uma prova empírica da máxima causal, Hume nos avisa apenas que a resposta à segunda questão poderá servir também para a primeira [18]. Vamos então a ela.

Analisando a ideia de “causa”, Hume descobre as condições de sua aplicabilidade. Na verdade, quanto às duas primeiras condições apresentadas, ele diz que também podem ser consideradas supostas, em vez de propriamente descobertas. Seriam elas *contiguidade espacial* e *sucessão temporal*[19], expressões que não me parecem requerer maiores explicações. Hume não dispensa muita atenção a essas condições, que, na melhor das hipóteses, seriam necessárias para o uso da ideia de “causa”, porém, insuficientes. De acordo com a análise semântica realizada por Hume, não diremos que dois eventos estão em relação de causa e efeito a menos que, sobretudo, julguemos vigorar entre eles uma *conexão necessária*[20].

Mas o que é uma conexão necessária entre dois objetos? Qual o significado desta expressão: “conexão necessária”? Parece-me possível considerarmos que, ao tratar a “conexão necessária” como uma nota essencial do conceito de “causa”, digamos assim, Hume tem em vista apenas uma generalização na relação (de sucessão e contiguidade) entre A e B. Assim, dizer que A é causa de B significaria, acima de tudo, afirmar que, assim como em todas as experiências que fizemos, também nas experiências que viermos a fazer, um evento (do tipo) A será (ou, ao menos, poderá ser) encontrado em relação (de sucessão e contiguidade) com um evento (do tipo) B.

---

[17] Cf. Beck, 1978, p. 120. Na verdade, “evento” é um conceito mais amplo do que aquele de “começo de existência”, porque envolve também aquilo que cessa de ser. Justamente por isso, como argumentou Paul Guyer, parece mais razoável que falemos em um princípio “todo-evento-alguma-causa”, em vez de, por exemplo, “todo-começo-de-existência-alguma-causa”, visto que, na prática, a aplicação do conceito de causa realmente não seria restrita do modo como aparece na última fórmula (cf. Guyer,1998, p. 121).

[18] Cf. *THN*, 1.3.3, 9.

[19] Cf. *THN*, 1.3.2.

[20] Cf. *THN*, 1.3.2, 11.

Certamente, isso quer dizer que, em um primeiro momento, estou sugerindo uma interpretação regularista[21] para a ideia de "conexão necessária" para então investigar se esse modelo causal seria suficiente para a compreensão do núcleo objetivo do significado da ideia de "causa" para Hume. Em outras palavras, precisamos analisar se a definição fundamental de "conexão necessária" e, assim, de "causalidade", para Hume, seria uma definição regularista, sendo que outros elementos, quando incluídos na análise, só viriam ao caso para explicar crenças regularistas. De fato, no *Tratado*, quando Hume apresenta a definição filosófica de "causa", aparentemente, ele se atém exclusivamente à regularidade de uma relação entre dois objetos: "Nós podemos definir uma *causa* como sendo: 'Um objeto precedente e contíguo a outro, de tal forma que todos os objetos semelhantes ao primeiro são colocados em relações de precedência e contiguidade similares para com aqueles objetos que se assemelham ao último'"[22].

No entanto, pode-se pensar desde já em uma interpretação alternativa para o significado da ideia de "conexão necessária". A interpretação rival possível conferiria a essa ideia um significado que seria melhor expresso por palavras tais como "força", "eficácia", "poder" ou "energia". Nesse caso, a conexão necessária seria a força, eficácia, poder ou energia *de um objeto* para necessitar a existência de (ou uma modificação em) um outro objeto. Em outras palavras, neste modelo causal, a causalidade torna-se uma faculdade ou agência pertencente a uma substância. Podemos então dizer que teríamos aqui um *modelo agencial* de causalidade oposto ao *modelo regularista*.

Todavia, parece-me que Hume queria justamente superar essa concepção agencial envolvida no significado de "causalidade", que, para ele, daria origem a palavras vazias de sentido ou, no mínimo, dotadas de um sentido necessariamente obscuro. Não quero dizer com isso que Hume pretendia negar a existência de poderes causais nos objetos, o que seria uma tese metafísica injustificável no contexto de sua filosofia, mas penso que ele pretendia negar que poderíamos compreender clara e distintamente o que aquelas palavras citadas acima ("força", "eficácia",

---

[21] Obviamente, se temos em mente um modelo regularista de causalidade, devemos falar em uma relação causal entre tipos de eventos, e não apenas entre eventos, porque eventos singulares, por definição, acontecem apenas uma vez, logo, não podem estar regularmente conectados a outros eventos. Na *Investigação*, Hume endossa esse raciocínio (cf. *EHU*, 11, 30).

[22] *THN*, 1.3.14, 31.

"poder", "energia") pretenderiam denotar se pensássemos que o que elas pretendem denotar é realmente uma faculdade no objeto. Por causa da obscuridade semântica inerente a esse uso, essas palavras não seriam de auxílio para a compreensão do significado da expressão "conexão necessária". Elas mesmas precisariam ser re-significadas em um modelo causal diferente do agencial.

Acredito que essa posição de Hume sobre o uso de determinadas palavras, que poderíamos considerar como uma posição semântica, dever-se-ia justamente à sua teoria do significado, que se baseia no "princípio da cópia", de acordo com o qual, para ter significado, uma palavra precisa ser associada a uma ideia que, por sua vez, precisa ser a cópia de uma impressão ou, no caso de uma ideia complexa, precisa ser composta por ideais simples que sejam cópias de impressões. Vejamos as palavras de Hume sobre o ponto, que, por sua relevância, merece as citações em sequência para melhor compreensão. Creio, inclusive, que a última das três passagens que cito em seguida é que seja a mais conclusiva:

> Ideias sempre representam seus objetos ou impressões; e *vice-versa* toda ideia precisa de algum objeto para ter origem. Portanto, se nós pretendemos ter qualquer ideia desta eficácia, nós precisamos oferecer alguma instância, na qual a eficácia seja claramente descoberta para a mente, e suas operações, para nossa consciência e sensações. Pela recusa disso, nós reconhecemos que a ideia é impossível e imaginária... [23]
>
> Nós estabelecemos como um princípio que, como todas as ideias são derivadas de impressões, ou de algumas *percepções* precedentes, é impossível que nós possamos ter qualquer ideia de poder e eficácia, a menos que possam ser oferecidas algumas instâncias, nas quais se *perceba* esse poder em exercício em si mesmo.[24]
>
> ...quando nós falamos de qualquer ser, seja de natureza superior ou inferior, como investido de um poder ou força proporcional a qualquer efeito;

[23] *THN*, 1.3.14, 6.
[24] *THN*, 1.3.14, 9.

> quando nós falamos de uma conexão necessária entre objetos, e supomos que essa conexão dependa de uma eficácia ou energia, com que qualquer desses objetos estão investidos, em todas essas expressões, *assim aplicadas*, nós realmente não temos um significado distinto, e apenas fazemos uso de palavras comuns, sem quaisquer ideias claras e determinadas. [...] é mais provável que essas expressões percam seu significado verdadeiro aqui por serem *aplicadas erroneamente* do que elas não tenham significado algum...[25]

O que é tão importante na última passagem é que, valendo-se do princípio da cópia, como é claro a partir das duas passagens anteriores, Hume parece negar um significado claro e determinado a todo um conjunto de termos, *sob a condição* de que esses termos sejam aplicados de uma certa maneira, a saber, no contexto de um modelo agencial de causalidade. Note-se que os itálicos da terceira passagem são do próprio Hume. Minha interpretação dessa passagem, com atenção especial aos itálicos de Hume, é que até podemos manter o uso de termos tais como "força", "eficácia", "energia"... como sinônimos da expressão "conexão necessária", mas desde que esses termos não sejam aplicados erroneamente. Ora, a maneira de não aplicarmos tais termos erroneamente, podemos pensar, seria aplicando-os com um significado meramente regularista, que poderíamos compreender de modo claro e determinado. A meu ver, seria plausível pensarmos que é por isso que apenas o significado regularista de "causalidade" ou "conexão necessária" aparece na definição filosófica de "causa" do *Tratado*.

Enquanto isso, na *Investigação*, por sinal, Hume mantém a mesma posição a respeito do problema com o significado daquele vocabulário relativo à causalidade, uma vez que ele seja interpretado em um modelo agencial de causalidade. Diz ele: "Estas palavras [força, poder, energia...], como são usadas comumente, têm significados muito frouxos anexados a elas; e suas ideias são muito incertas e confusas"[26]. Assim, em suma, eu penso que Hume poderia querer dizer que o significado do vocabulário que estamos discutindo deixa de ser frouxo, confuso e incerto, e passa a ser claro e determinado, no momento em

[25] *THN*, 1.3.14, 13.
[26] *EHU*, 7.2, 29, n. 17.

que abandonamos um modelo agencial de causalidade em nome de um modelo regularista.

É verdade, porém, que Hume concede uma dose de razão a uma determinada hipótese sobre a origem do significado daquelas palavras em seu uso ordinário no modelo causal agencial. Portanto, não se trata pura e simplesmente de dizer que não há qualquer impressão por trás do significado confuso daquele vocabulário, afinal, para Hume nem seria possível que uma ideia se originasse sem qualquer base empírica. Assim, Hume considera a hipótese de que nós chegaríamos ao significado agencial de palavras tais como "poder", "força", "energia"... a partir de impressões internas próprias de seres animados como nós. Por exemplo, nós sentiríamos o esforço que fazemos para movermos um objeto pesado e copiaríamos as ideias de "poder", "força" ou "energia" desse sentimento.

Mas, sendo assim, Hume argumenta que essa hipótese mostraria exatamente por que o significado desse vocabulário causal no modelo agencial tem mesmo que ser tão problemático, afinal, nós atribuímos poder, força, energia... também a objetos aos quais não podemos atribuir o sentimento de terem sofrido resistência por parte de outros objetos e, assim, o sentimento de terem tido que se esforçar para produzirem um fim almejado. Deus, por exemplo, não poderia sentir que efetuou esforço algum para a realização de sua vontade. O que seria então algo como "força" ou "poder" com relação à causalidade de Deus? Também a nossa própria mente não faria nenhum esforço quando se trata simplesmente de passarmos de uma ideia à outra. Todavia, nós diríamos que um ato mental, como o ato de imaginar, causou a passagem de uma ideia para a outra em nossa mente. Por fim, e talvez mais importantemente, quando um objeto inanimado move outro, não podemos pensar que ele sinta o mesmo que nós sentiríamos ao executarmos tal ação, afinal, ele nada sente. O que seria então algo como a "força" de um objeto inanimado?

Tendo em vista tais considerações, podemos dizer que a razão do fato de não termos um significado claro para o vocabulário que estamos considerando, quando nos mantemos no âmbito do modelo agencial de causalidade, parece ser o fato de, ao usarmos esse vocabulário dessa forma, copiarmos uma ideia que será aplicada a outros domínios de objetos de uma impressão que reflete apenas o esforço de um animal para superar determinada resistência, e nada além disso, pois nem sequer podemos saber *a priori* o que nosso esforço seria capaz de realizar ou não. Tal cópia só poderia mesmo resultar confusa, frouxa e incerta. Mas Hume concede que tal cópia ocorra, porque ele concede que nossa

mente teria uma propensão para projetar para os objetos exteriores impressões que seriam próprias dela mesma, no presente caso, como que animando objetos inanimados[27].

Agora, seria o significado regularista da ideia de "conexão necessária", por sua vez, um significado bem determinado e livre de problemas? Eu penso que, quanto ao mero significado do modelo, independentemente de sua realidade, Hume não veja maiores problemas com o modelo regularista, porque nós compreenderíamos de forma clara e determinada a necessidade de uma relação se essa necessidade fosse reduzida a uma generalização numérica a partir do número particular de casos da mesma relação que observamos. Quer dizer, se eu entendo o significado da afirmação de que um B se seguiu a um A, eu entendo o significado da afirmação de que um B sempre se siga a um A. Não vejo nesse raciocínio nada que possa fazer ofensa a algum princípio da filosofia de Hume, como, por exemplo, ao princípio da cópia[28].

Na verdade, há até mesmo um caso claro (e, note-se bem, muito mais radical) em que o próprio Hume raciocina de modo semelhante. Trata-se da ocasião em que ele aborda a origem do significado da ideia de Deus, na *Investigação*, vejamos: "a ideia de Deus, significando um Ser infinitamente inteligente, sábio e bom surge da reflexão sobre

---

[27] Ver idem e *EHU*, 7, 15, n. 13. Hume conclui esta última nota dizendo: "Precisa, contudo, ser confessado que o *nisus* animal que nós experienciámos, embora não possa providenciar uma ideia precisa e acurada de poder, entra muito naquela ideia vulgar e inacurada que é formada dele".

[28] Hume chega a dizer que a causalidade, como relação filosófica, é composta por contiguidade, sucessão e conjunção constante (cf. *THN*, 1.3.6, 16), sendo que, pouco antes de fazer essa afirmação, ele havia dito que: "Nós não temos nenhuma outra noção de causa e efeito, exceto aquela de certos objetos que têm estado *sempre conjugados*, e que foram encontrados como inseparáveis em todas as instâncias passadas" (*THN*, 1.3.6, 15). Porém, que a restrição da relação a casos passados seja insuficiente para o significado da ideia de "causa", que tomo como sendo expresso justamente pelo que Hume trata como seu sentido como relação filosófica, está claro pela própria definição filosófica de "causa", já citada acima no corpo do presente texto, que afirma a generalização da relação de sucessão e contiguidade entre os objetos. Ademais, parece-me bastante evidente que a ideia de "causa" seria largamente inútil se ela apenas significasse um registro de impressões passadas. A importância da ideia de "causa", segundo o próprio Hume, repousa justamente na possibilidade que ela nos abre de irmos além das evidências de nossa memória e sentidos (cf. por exemplo, *EHU*, 4, 4).

operações da nossa própria mente e do aumento, sem limites, daquelas qualidades de bondade e sabedoria"[29]. Note-se ainda, e sobretudo, que, quando meramente generalizamos um determinado número de casos dados, não estamos incorrendo em qualquer confusão entre propriedades internas e externas ou atribuindo a um determinado domínio de objetos o que caracteriza propriamente apenas a outro. Portanto, não haveria nenhuma obscuridade inerente ao significado regularista da ideia de "conexão necessária". A ideia de uma generalização, a saber, de todas as instâncias de um tipo, seria uma ideia composta pela mente a partir da ideia mais simples de um número particular de casos dados, a saber, das instâncias já observadas de um tipo, que, por sua vez, seria a mera cópia de impressões de instâncias daquele tipo colecionadas até o momento presente.

Mas então há uma nova questão. Supondo que seja concedido que compreendemos claramente o significado regularista da expressão "conexão necessária" a partir dos pressupostos mais básicos e gerais da filosofia de Hume, por que teríamos uma crença na *realidade* de uma conexão necessária? Hume não parece acreditar que o simples fato de uma expressão ter significado implicaria que ela teria também uma referência na realidade[30], a menos, é claro, que se trate de uma expressão associada a uma ideia simples, que, por sua vez, seria a mera cópia de uma impressão. De acordo com a teoria do significado de Hume, nós poderíamos usar ideias simples, que necessariamente possuem referentes por serem cópias de impressões sensoriais, para formarmos arbitrariamente ideias complexas que não teriam referentes, quer dizer, que seriam fictícias, porque não haveria nenhuma impressão correspondente ao complexo. Assim, Hume não acreditaria que a compreensão do significado de uma expressão deveria acarretar necessariamente uma crença na realidade do que é representado pela ideia associada à expressão[31].

---

[29] *EHU*, 2, 6.

[30] Neste trabalho, eu entendo as próprias impressões como a referência das ideias. Certamente, Hume reconhece que nós acreditamos que nossas impressões representam objetos distintos delas. Ele tem uma teoria bastante complicada a respeito da nossa crença em objetos exteriores independentes de impressões, mas, felizmente, não preciso discuti-la aqui. Para meus propósitos com este texto, basta-me dizer que, se a ideia tem referência, segundo Hume, há uma impressão correspondente a ela.

[31] "Nós concebemos muitas coisas em que não acreditamos" (*THN*, 1.3.7, 1). "Suponha que esteja comigo uma pessoa que enuncia uma proposição [...] é

Eu pretendo sugerir na sequência que Hume precisaria do auxílio de um significado naturalista de “necessidade”, expresso por sua definição natural de “causa”, para explicar a origem da *crença* na realidade da ideia regularista de “necessidade”, que ele emprega em sua definição filosófica de “causa”. Mais ainda, quando se trata de explicar a *crença* na realidade da ideia regularista de “conexão necessária”, aí sim, Hume precisaria se valer novamente da propensão de nossa mente de projetar para o mundo externo suas impressões internas, pois não haveria uma referência objetiva para a ideia regularista de “causa”.

O significado regularista da ideia de “conexão necessária”, como já vimos, estabelece que um tipo de evento *sempre* é sucessivo e contíguo a outro na experiência, ou seja, uma conexão necessária seria expressa por uma proposição universal da forma “para todo evento do tipo A, segue-se um evento do tipo B”. Mas por que acreditamos na realidade de uma ideia que possui tal significado? Ora, do mesmo modo que sustenta que o conceito de “evento” não implica o conceito de “causa”, Hume também defende que a existência de um evento não implica a existência de qualquer outro[32], o que equivale a dizer que, quando afirmamos que um evento é causa de outro, não estamos diante de uma relação de ideias[33]. A implicação dessa constatação é que não há qualquer inconsistência em uma proposição particular que negue que um evento do tipo B se siga a um evento do tipo A.

Assim, tendo em vista a distinção que Hume traça exaustivamente entre relações de ideias e questões de fato, precisaríamos procurar na experiência pelo fundamento de nossa crença em relações causais entre eventos. O problema é que tudo que a experiência nos oferece são *conjunções constantes* entre eventos passados, ou seja, evidências para proposições particulares, e não para generalizações que projetam as mesmas conjunções, inclusive, para o futuro. Por tudo que vimos até aqui, a generalização dos casos passados para os casos futuros bem poderia ser um exercício arbitrário da nossa imaginação, formando uma ideia fictícia. Formaríamos a ideia e compreenderíamos seu significado de modo perfeitamente claro, mas não acreditaríamos que a ideia assim formada corresponderia a algo na

---

evidente que, não obstante minha incredulidade, eu entendo claramente o significado do que ela quer dizer, e formo todas as mesmas ideias” (*THN*, 1.3.7, 3).

[32] Cf. THN, 1.3.6, 1.

[33] Ver nota 11.

realidade. No entanto, é um fato que acreditamos em relações causais e não tomamos essas relações como ficções, como tomamos, por exemplo, a imagem de um cavalo alado, uma ideia que podemos compor livremente e compreender claramente depois de observarmos cavalos e asas separadamente.

Retomando alguns pontos, parece-me que Hume acredita que haveria provas empíricas diretas justificando nossa crença na realidade das ideias de “sucessão temporal” e “contiguidade espacial”. Essas ideias, no fim das contas, simplesmente seriam dadas por impressões, e não formadas por nossa imaginação a partir de impressões. Daí que a ideia de “conexão necessária” é que determine todo o problema epistêmico relativo ao conceito de “causalidade”, e isso mesmo se nos livrarmos de grande parte do peso ontológico do significado da expressão, abandonando o modelo agencial de causalidade e atribuindo um significado regularista para a expressão, a partir da mera experiência de objetos em conjunção constante. Quero dizer com isso, em suma, que, ainda que tenhamos em vista apenas o significado meramente regularista que atribuí acima à ideia de “conexão necessária”, notamos que, embora se possa formar a ideia regularista de “conexão necessária” a partir da matéria fornecida pela experiência, a saber, a conjunção constante, não se pode provar pela experiência a realidade da ideia assim formada por nossa imaginação.

O núcleo do problema é que essa tentativa de prova suporia um princípio de uniformidade segundo o qual experiências futuras seriam semelhantes a experiências passadas. Todavia, esse princípio não pode ser estabelecido como uma relação de ideias. Podemos pensar consistentemente que o futuro nada terá de semelhante com relação ao passado. Então nós precisaríamos recorrer à experiência para provarmos tal princípio, o que, como destaca Hume, seria incorrer em uma circularidade: ainda que, no passado, experiências posteriores tenham sido semelhantes a experiências anteriores, sem afirmarmos o princípio que queremos provar, não podemos provar que, no futuro, experiências posteriores também serão semelhantes às anteriores[34].

[34] Esse argumento humeano, na verdade, aparece mais claramente articulado na forma definitiva que ele recebe na segunda parte da seção 4 da *EHU*. No *Tratado*, Hume diz, por exemplo: “...a suposição de *que o futuro será semelhante ao passado* não se funda em argumentos de qualquer tipo...” (*THN*, 1.3.12, 9).

Muito bem, se a origem da crença na realidade da ideia de "conexão necessária" revela-se tão problemática, Hume pode deslocar-se para a segunda parte da última questão das que citei logo no início desta seção, passando a examinar a natureza da inferência que de fato fazemos da aparição de um evento para a existência de outro não percebido, quando esses eventos se sucederam constantemente no passado[35]. Por sinal, este é o momento da argumentação em que o costume ou hábito entra em cena no interior do modelo regularista de causalidade. Ocorre que, de um ponto de vista objetivo ou justificável por argumentos, a constância no passado de uma conjunção entre (tipos de) eventos nada acrescenta como razão para que façamos a inferência da existência de um evento presentemente observado para a existência de outro evento não observado. Em outras palavras, um milhão de casos passados de conjunção entre um evento do tipo A e um evento do tipo B nos dão tantas razões para que julguemos que existe um evento do tipo B a partir da impressão presente de um evento do tipo A quanto um único caso de conjunção passada entre A e B teria nos dado. No entanto, na prática, constata-se, segundo Hume, que a frequência dos casos de conjunção entre os (tipos de) eventos faz, sim, diferença para nossa crença em relações causais.

Ainda que não em função de raciocínios válidos, passaríamos da experiência da conjunção constante passada entre (tipos de) eventos para a crença na realidade da ideia regularista de sua "conexão necessária" e, então, julgaríamos que uma instância de um tipo de evento existe devido à presença de uma impressão relativa a uma instância do outro tipo de evento do par constantemente conjugado no passado. Ora, o hábito, como *propensão da natureza humana* para sempre repetirmos uma ação já realizada muitas vezes anteriormente, se oferece como hipótese explicativa adequada para dar conta desse procedimento, que seria típico da aplicação do conceito de "causalidade", porque: 1) ao não se manifestar após apenas um caso experimentado e 2) sempre se manifestar após uma multiplicidade de casos semelhantes; o hábito explicaria justamente o papel decisivo da conjunção constante entre eventos semelhantes para as inferências causais, o que, de um ponto de vista estritamente *racional*, nos deixava perplexos, pois parecia não fazer diferença alguma[36].

---

[35] Cf. *THN*, 1.3.2, 3.
[36] Cf. *THN*, 1.3.8, 10 e 15, e 1.3.14, 1.

Ao localizar a origem da crença em conexões necessárias no hábito, Hume busca uma explicação alternativa para o fato de estarmos diante de uma necessidade, entendida segundo um procedimento de generalização, que não podemos caracterizar como decorrente de uma relação de ideias. Se pudéssemos provar que um tipo de evento A implica logicamente um tipo de evento B, então poderíamos deduzir que alguma instância do tipo B sempre seguir-se-ia a uma instância do tipo A. Mas não é o caso. O que resta então para fundamentarmos a crença que temos no fato de que um evento do tipo B sempre se segue a um evento do tipo A? Por que não acreditamos em exceções que, afinal, podemos conceber? Uma vez que a repetição de casos semelhantes de conjunção de eventos no passado, por si só, nada altera na relação entre os próprios eventos que observamos, o hábito vem a transportar a referência da ideia de "necessidade" na conexão entre (tipos de) eventos observados para o interior da mente do observador. Quer dizer, trata-se, a rigor, de uma necessidade de sempre procedermos de uma certa forma, ou seja, de uma necessidade de sempre conectar certos eventos que é *sentida* pelo observador que faz a inferência causal, e não de uma necessidade pertencente à relação entre os objetos observados[37]. Assim, eu sinto que não posso separar um evento do tipo B de um evento do tipo A, isto é, sinto que não pode ser o caso que, de um A, não se siga um B, e, por isso, acredito que, para todo evento do tipo A, seguir-se-á um evento do tipo B. Isso nos leva a uma segunda propensão da natureza humana, já conhecida por nós neste trabalho, que funcionaria em conjunto com o hábito para explicar a crença por trás do uso do conceito regularista de "causalidade":

> a mente tem grande propensão para se expandir sobre os objetos exteriores e conjugar com estes objetos as impressões interiores que eles provocam [...] essa mesma propensão é a razão que nos faz supor que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, e não na nossa mente que os considera...[38].

Assim, em poucas palavras, nós acreditamos em regularidades causais pertencentes ao mundo objetivo, quer dizer, acreditamos, por

[37] Cf. *THN*, 1.3.14, 18-26 e 32-33.
[38] *THN*, 1.3.14, 27.

exemplo, que, para todo A, sempre se segue um B, por termos a propensão de projetarmos no mundo externo a necessidade sentida de que um dado objeto seja sempre acompanhado por um outro, necessidade que, na verdade, é então um produto da nossa mente. É assim que Hume pode diferenciar a crença universal (natural) em regularidades causais de uma crença eventual, por exemplo, na realidade de um cavalo alado ou de qualquer outra ideia complexa que tenhamos formado idiossincraticamente em nossa imaginação. No último caso, a crença poderia acontecer apenas em função de alguma determinação particular da nossa mente, como em um delírio provocado por uma doença ou pelo consumo de alguma droga.

Embora Hume, a meu ver, tenha sucesso em distinguir seu conceito regularista de causalidade de conceitos fictícios, mostrando por que, normalmente, acreditamos na realidade do primeiro, mas não na realidade dos últimos, temos que notar que esse sucesso repousa sobre o apelo ao mesmo tipo de propensão da natureza humana que Hume também usou para explicar de que modo surge toda a confusão semântica do modelo agencial de causalidade. Por isso, podemos dizer que o modelo regularista alternativo, embora seja semanticamente mais claro e bem determinado, epistemicamente, é fundado de modo subjetivo. Um significado mentalista e naturalista de causa explicaria a crença regularista, porque, na crença regularista, uma referência subjetiva seria tomada por uma referência objetiva graças a propensões supostamente universais da natureza humana. Hume, afinal, nos diz explicitamente que a única explicação razoável que ele pode oferecer para a "necessidade" é a equivalência entre essa ideia e uma determinação da mente que é sentida[39]. Por sinal, a definição natural de "causa", que eu, sem nenhuma pretensão de originalidade, interpreto como a explicação ou fundamentação da definição filosófica, diz: "Uma *causa* é um objeto precedente e contíguo a outro, e unido a ele de tal maneira que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro"[40].

---

[39] *THN*, 1.3.14, 26-28.

[40] *THN*, 1.3.14, 31. Falkenstein minimiza bastante a importância do hábito na doutrina humeana da causalidade. Ele acredita que o sentimento de necessidade produzido pelo hábito e então projetado externamente serviria, sobretudo, para explicar como chegamos a ideais extravagantes como a de um "poder causal" contido no próprio objeto, mas não para explicar a necessidade que nós atribuímos a uma relação de eventos encontrados em conjunção constante: "a

É interessante notarmos, inclusive, que esse novo significado mentalista ou subjetivo oferecido para a ideia de “necessidade”, que empresta sua referência para o significado regularista, pode desempenhar um papel que o significado confuso que classifiquei acima como “agencial” não poderia, mesmo que fosse um significado claro. No modelo agencial de causa, a causalidade poderia ser um poder pertencente a um indivíduo, mesmo que não houvesse outros de seu tipo, ou seja, a causa de um dado efeito poderia ser uma faculdade em um objeto que seria a única instância de um tipo dotado dessa faculdade. Na verdade, no modelo agencial de causa, nós poderíamos ir ainda além, concebendo uma causa livre, no sentido de um indivíduo que poderia controlar o uso de seu poder, evitando assim o efeito. Nesse cenário, não poderíamos fazer predições nem mesmo sobre o comportamento futuro de um mesmo objeto cujo poder conheceríamos.

É por tudo isso que não me parece ter nenhuma importância para a teoria da causalidade regularista de Hume que ele não possa afirmar nada sobre poderes causais nos objetos, e nem mesmo dar um significado claro para o conceito de “poder causal”, quando ele é entendido dessa forma agencial. Se estamos atentos para o fato de que o tipo de crença causal que Hume acredita que tenhamos é uma crença na ideia regularista de “causa”, então, para explicar essa crença, basta, em primeiro lugar, que Hume possa levantar uma hipótese que ofereça um significado naturalista e mentalista para ideias tais como “necessidade” e “poder”, e, em segundo lugar, que ele possa levantar uma outra hipótese para explicar por que tomaríamos a referência subjetiva da ideia mentalista/naturalista de “causa” por uma referência objetiva para a ideia regularista de “causa”. Ao fim e ao cabo, o sentido agencial de “causa”, para Hume, portanto, é apenas isto: uma confusão semântica cuja origem podemos explicar, mas que não tem nenhuma utilidade quando se trata, por sua vez, de explicarmos a origem da crença na

---

necessidade que nós atribuímos a conjunções repetidas observadas não é uma noção similarmente subjetiva que foi erroneamente inserida dentro do mundo objetivo. É uma descoberta que nós fazemos sobre o mundo com base no caráter de nossa experiência” (1998, p. 354). Eu discordo dessa leitura, porque penso ter mostrado que, para explicar o fundamento de uma regularidade causal pela experiência, mas sem a ajuda do hábito, Hume precisaria de mais do que a observação de conjunções constantes no passado. Hume precisaria, acima de tudo, de uma prova empírica para o princípio de indução que diz que o futuro repetirá o passado, o que ele bem sabe não possuir. Daí a importância do sentimento, que nos levaria a fazer a indução.

realidade da ideia regularista de causalidade, que teria um significado claro e bem determinado a partir da experiência.

Se nos dermos por satisfeitos com essa explicação naturalista de uma doutrina regularista da causalidade, podemos passar à questão que vínhamos adiando: Como Hume poderia explicar agora nossa crença no princípio "todo-evento-alguma-causa"? Antes, porém, quero apenas notar que eu pretendo fazer novas considerações sobre o regularismo que venho atribuindo a Hume, quando eu tiver a oportunidade de comparar seu modelo causal com o kantiano. Por agora, penso que seja conveniente que apenas tenhamos em mente que Hume, assim como fará Kant, descarta um modelo segundo o qual a causalidade seria um poder ontológico nos objetos, em prol de um modelo segundo o qual a causalidade consistiria em uma regra para a relação entre dois eventos. Adiante, quando estivermos tratando da causalidade em Kant[41], poderemos ver que essa regra, na verdade, também para Hume, tem a força de uma lei. Agora, em todo caso, deixemos o assunto de lado e retomemos o problema da máxima geral da causalidade, porque já estamos prontos para ele.

3. O Princípio "Todo-Evento-Alguma-Causa" em Hume

Tendo percorrido esse trajeto, vimos a solução de Hume para algo semelhante ao que, kantianamente, chamaríamos de problema da "necessidade material", ou seja, o problema relativo à afirmação de que um tipo de evento em especial é causa de outro tipo de evento específico, uma vez que, a princípio, quaisquer tipos de eventos podem ser causa uns dos outros. Mas e quanto à outra questão humeana, aquela referente à máxima geral da causalidade "todo-evento-alguma-causa"? Aparentemente, não temos uma resposta explícita para ela. Curiosamente, Hume nunca nos disse como poderíamos aproveitar seu estudo sobre o que chamamos de "necessidade material" para explicarmos empiricamente nossa crença na máxima geral da causalidade, se é que, realmente, poderíamos fazer algo assim. A passagem em que ele mais se aproxima de retomar sua discussão inicial sobre a máxima geral da causalidade ocorre no §35 da seção 14 da terceira parte do primero livro do *Tratado*. Apesar de ser uma passagem longa, devido à sua importância, preciso citá-la por inteiro:

---

[41] Mais especificamente, na seção 7.

> Agora, nós podemos superar completamente toda aquela repugnância, que é tão natural que tenhamos contra o raciocínio precedente, pelo qual nós nos empenhamos em provar que a necessidade de uma causa para todo início de existência não está fundada em quaisquer argumentos demonstrativos ou intuitivos. Tal opinião não parecerá estranha depois das definições precedentes. Se nós definimos uma causa como sendo: Um objeto precedente e contíguo a outro, de tal forma que todos os objetos semelhantes ao primeiro são colocados em relações de precedência e contiguidade similares para com aqueles objetos que se assemelham ao último; nós podemos conceber facilmente que não há necessidade metafísica nem absoluta de que todo início de existência deva ser acompanhado de tal objeto. Se nós definimos uma causa como sendo: Um objeto precedente e contíguo a outro, e unido a ele de tal maneira na imaginação que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar mais vivamente a ideia do outro; deve ser ainda menos difícil assentir a essa opinião. Tal influência sobre a mente é em si mesma perfeitamente extraordinária e incompreensível; nós nem podemos nos certificar de sua realidade, exceto por experiência e observação.

O início da passagem não sugere uma retomada da questão sobre a máxima geral da causalidade no sentido de apresentar a explicação empírica de nossa crença que Hume, finalmente, estaria em condições de nos oferecer. Aparentemente, a intenção da passagem seria apenas reforçar a objeção já apresentada no momento inicial da exposição de Hume sobre o princípio. Os argumentos demonstrativos mencionados na passagem são relações de ideais que se valeriam de passos intermediários para a prova, enquanto os argumentos intuitivos mencionados são relações de ideias em que a prova se dá de maneira imediata[42]. Sendo assim, Hume inicia a passagem dizendo que, agora, não devemos mais relutar em negarmos que o princípio “todo-evento-

[42] Cf. *THN*, 1.3.7, 3 e *EHU*, 4.1, 1.

alguma-causa" seja uma relação de ideias. Ao fazer essa observação, ele se vale do fato de já ter avançado em sua análise do conceito de "causa", julgando poder tornar ainda mais evidente que não haveria inconsistência alguma em separarmos as ideias de "causa" e "início de existência".

Neste ponto da análise, dizer que a ideia de "início de existência" pode ser separada da ideia de "causa" equivale a dizer que podemos imaginar ou conceber um início de existência sem imaginarmos ou concebermos que ele seja uma instância de um tipo de evento que está sempre em uma relação de sucessão e contiguidade com outro tipo de evento. Por isso, Hume diz também que não podemos atribuir uma necessidade *metafísica ou absoluta* ao princípio que chamamos de "todo-evento-alguma-causa". A meu ver, essa asserção significa que não podemos pensar que, mesmo para além da nossa experiência ou independentemente dela, os objetos manteriam o tipo de relação que pensamos como uma relação de causa e efeito justamente em razão da influência que nossas experiências têm sobre nós. Por exemplo, nós não estaríamos autorizados a pensarmos em um eventual início do mundo, algo de que jamais tivemos experiência, e então atribuirmos uma causa a esse início de existência. Em outras palavras, o escopo do princípio "todo-evento-alguma-causa" seria o domínio das experiências humanas, daí que se diga que o princípio não possui uma necessidade metafísica ou absoluta.

Não por acaso, Hume julga que seu ponto fica mais forte se tivermos em vista sua segunda definição de "causa", a natural, que, como expliquei na seção anterior deste trabalho, me parece ser a fundamentação naturalista de nossa crença na realidade da ideia de "causa" tal qual contida na primeira definição, a filosófica. Nessa segunda definição, Hume nos lembra justamente do papel das propensões da mente do observador na inferência causal. Relembrando, para Hume, só haveria crença na realidade de uma relação causal quando: 1) o hábito determina a mente a sentir que é necessário conjugar dois tipos de eventos, graças à conjunção constante entre eventos semelhantes que a mesma mente presenciou, e; 2) outra propensão nos faz acreditar que tal necessidade sentida pertence à própria relação entre os tipos de eventos objetivamente considerados. Por isso, não faria mesmo sentido caracterizarmos a necessidade de uma conexão causal como uma necessidade metafísica ou absoluta, isto é, uma necessidade que, certamente, seria independente da mente do observador.

Dito isso, novamente, estamos no ponto de partida. Temos a crítica de Hume ao princípio que formulamos como "todo-evento-

alguma-causa", agora, em uma versão mais definida e, ao mesmo tempo, fundamentada em sua teoria sobre a origem empírica da crença na realidade de conexões necessárias. Porém, não temos nada que nos ajude a compreender como Hume explicaria a origem empírica da crença no próprio princípio "todo-evento-alguma-causa". Mesmo assim, Hume não parece nos propor simplesmente o abandono do princípio. Bem ao contrário, logo no início da seção 6 da *Investigação*, só para citarmos um exemplo, há uma famosa passagem em que Hume afirma não haver acaso no mundo, sendo que a aparência de um acaso dever-se-ia apenas à nossa ignorância sobre a causa de um dado evento[43]. É de se supor então que Hume poderia ter considerado óbvia a passagem de sua explicação da origem empírica de nossa crença em relações causais particulares para uma explicação da origem empírica de nossa crença na máxima geral da causalidade. Estaria Hume pensando em algo como uma indução de segunda ordem ou meta-indução?

Talvez, Hume simplesmente pensasse que, da mesma forma que estamos propensos a julgar que sempre existe um evento do tipo B conectado a um evento do tipo A que percebemos, ainda que aquele eventualmente não seja percebido, porque, anteriormente, observamos que eventos do tipo A sempre apareceram conjugados com eventos do

---

[43] Eu tomo essa passagem da Investigação a que me refiro como um forte indício de que Paul Guyer estaria errado ao afirmar que Hume teria chegado a uma conclusão cética sobre a máxima geral da causalidade no *Tratado*. Guyer acredita que, no *Tratado*, Hume defenderia que a crença no princípio "todo-evento-alguma-causa" não teria base demonstrativa *ou empírica* (cf. GUYER, 2008, p. 83). Para essa interpretação, ele toma por base justamente a longa passagem do *Tratado* que citei e analisei Logo acima. Ora, eu concedo que, nessa passagem, Hume não explica como fundaríamos empiricamente o princípio em questão, porém, não vejo nada nela que sugira que Hume não acredite na possibilidade de uma explicação empírica para a crença no mesmo princípio. Como vimos, na passagem, Hume apenas diz que o princípio não consiste em uma relação de ideias, assim como não possui necessidade absoluta ou metafísica, o que de modo algum implica que Hume não poderia acreditar que a crença no princípio teria uma base empírica. No artigo ainda não publicado, mas já disponível online, "'Chance is nothing real in itself': As bases científicas da tese humeana de que não há acaso no mundo", Silvio Chibeni apresenta uma série de razões para afirmarmos que Hume acreditava no princípio "todo-evento-alguma-causa". Eu creio que as razões elaboradas por Chibeni ao longo de seu artigo sejam conclusivas. Na sequência deste trabalho, apresentarei, inclusive, o argumento empirista a favor do princípio que Chibeni defende que Hume ofereceria.

tipo B, também estaríamos propensos a acreditar que um evento, de modo geral, sempre se conecta a outro que lhe precede, porque, até então, constantemente, observamos essa relação em fenômenos em que se dá início (ou fim) a uma existência. Quer dizer, o mesmo padrão de inferência, pautada em observações passadas e fundada no hábito, funcionaria nos dois casos, sendo o segundo apenas mais geral e abstrato, por ser uma indução de segunda ordem. Mas será que haveria base empírica suficiente para essa indução de segunda ordem?[44]

Um possível problema com a estratégia de fundamentação do princípio "todo-evento-alguma-causa" em uma indução de segunda ordem é que, aparentemente, suporíamos uma constância de conjunções constantes que não existiria. Simplesmente, haveria um certo número de casos em nossa experiência nos quais conjunções constantes falhariam. Nós observaríamos que um tipo de evento se segue a outro em um número X de ocorrências, mas, então, em outras tantas ocasiões, a conjunção não mais se daria e a regra causal não seria estabelecida justamente por falta de regularidade nas experiências passadas. Com isso, não poderíamos fazer a indução de segunda ordem de regras causais particulares para a máxima geral da causalidade: regularidades ocorreriam entre alguns tipos de eventos, mas não sempre, não havendo, portanto, conjunção constante de conjunções constantes. Pensemos em situações cotidianas, quando, por exemplo, o interruptor é acionado e a lâmpada, ao contrário do que esperávamos, não se acende[45].

Neste ponto de nossa exposição, uma consideração muito precisa de Falkenstein adquire importância fundamental: "Uma causa não é simplesmente a coisa que sempre se observa acontecer antes de seu efeito. É a coisa que um escrutínio exato mostra sempre acontecer antes de seu efeito"[46]. O que Falkenstein quer dizer é que, segundo Hume, sempre que nossas observações descobriram uma falha em uma conjunção constante, um escrutínio mais exato descobriu também que apenas estávamos tomando uma circunstância supérflua como sendo a causa de um dado tipo de evento, quando, na verdade, uma análise da

---

[44] Na verdade, essa questão me foi colocada por José Oscar de Almeida Marques, que leu uma primeira versão deste trabalho. O próprio Marques desenvolve o ponto no mesmo sentido em que farei em seguida em um artigo que será publicado em breve na revista *Controvérsia*, da UNISINOS. O artigo é intitulado: "Hume e a justificação experimental das máximas causais".

[45] Empresto o exemplo de Marques, que me parece bem simples e intuitivo.

[46] 1998: p. 344.

estrutura mais profunda dos eventos mostraria, sim, uma regularidade, ainda que ela estivesse oculta nas observações mais superficiais.

Com isso, nossa indução de segunda ordem seria baseada em nossa "experiência de uma conjunção constante entre a falha de supostas causas em precederem ou serem seguidas por seus efeitos e a descoberta de causas ocultas em um escrutínio mais exato"[47]. Em outras palavras, uma investigação mais profunda, sistematizada e atenta, de acordo com Hume, sempre teria tido sucesso em estabelecer regularidades onde elas *pareciam* falhar, justificando assim nossa firme confiança na máxima geral da causalidade:

> Ele [Hume] parece ter considerado esse princípio ["todo-evento-alguma-causa"] como estabelecido pela descoberta de que tudo que nós consideramos como fruto do acaso, em um escrutínio mais exato, acabou revelando ter alguma causa, devendo assim ser considerado como simplesmente outra das regras causais estabelecidas pela experiência de conjunções constantes[48].

Mas tamanho otimismo por parte de Hume seria mesmo justificado? Seria verdade que, após um escrutínio exato, sempre encontramos uma regularidade onde parecia haver acaso? Em seu artigo "'Chance is nothing real in itself': As bases científicas da tese humeana de que não há acaso no mundo", Chibeni investiga qual era a proposta de Hume para fundar a máxima geral da causalidade na experiência, defendendo uma tese bastante consistente com a interpretação de Falkenstein exposta logo acima. Para Chibeni, a mecânica newtoniana seria o fundamento empírico do princípio "todo-evento-alguma-causa"[49].

---

[47] 1998: p. 356.

[48] 1998: p. 348. Na Investigação, em 6,1, Hume, de fato, trata a crença na existência do acaso como uma ignorância sobre causas reais que estão ocultas (ver também 8, 13-15). No *Tratado*, em 1.3.12, 5, Hume já tomava a crença em irregularidades como própria do vulgo, que julga segundo as primeiras aparências (ver também 1.3.12, 1) .

[49] CHIBENI, 2011, p. 01. Porém, Chibeni não atribui ao próprio Hume uma tentativa explícita de provar "todo-evento-alguma-causa" a partir da base empírica da física de sua época.

Chibeni afirma que, na opinião de Hume, os filósofos naturais (que, hoje, chamaríamos de “cientistas”) não só buscam regularidades perfeitas, mesmo quando confrontados com irregularidades aparentes, como também encontram-nas[50]. O que Chibeni questiona é se as pesquisas científicas, de fato, alcançariam sucesso suficiente para justificarem tamanha confiança na regularidade causal por parte de Hume. Então, ele encontra uma teoria científica que teria, sim, condições de se candidatar ao posto de fundamento empírico do princípio “todo-evento-alguma-causa”, dado seu completo regularismo:

> Embora o que os textos de Hume explicitamente mencionem seja de fato um tipo de extrapolação indutiva a partir de alguns casos bem-sucedidos, uma reconstrução racional do ponto poderia, e deveria, levar em conta também que havia, à época de Hume, uma *teoria* muito bem estabelecida capaz de fundamentá-lo: a mecânica newtoniana. Essa teoria fornecia, o referencial básico de compreensão do mundo físico, não apenas em sua área específica, mas em todas as áreas das ciências naturais, dada a aceitação geral da perspectiva mecanicista, segundo a qual tudo o que ocorria no mundo físico tinha, em última instância, uma causa mecânica[51].

Como se vê, Chibeni tem em mente o caráter estritamente determinista da mecânica newtoniana. A regularidade contida na mecânica newtoniana é absoluta, no sentido em que, de acordo com a teoria, dado o estado inicial de uma partícula (sua posição e momentum) e uma lei dinâmica apropriada, é possível predizer o estado da mesma partícula em qualquer instante do tempo. No mesmo sentido, falamos em uma teoria determinista: não há evento singular que, *em princípio*, não possa ser previsto com base em circunstâncias específicas mais leis gerais[52]. Em uma teoria assim, estariam dadas aquelas causas ocultas

---

[50] Cf. Chibeni, 2011, p. 18.

[51] CHIBENI, 2011, p. 19.

[52] Como diz Beck: “Na física clássica, dada uma especificação dos parâmetros relevantes de um evento E_1 e uma lei apropriada L, deve ser possível predizer os parâmetros de um evento E_2 , em um campo de força livre, com certeza e exatidão ilimitadas. Por exemplo, se E_1 é o movimento de um corpo de massa m

para o vulgo que, ignorante da física das partículas, acreditaria em acaso com base no que vê na superfície dos fenômenos macrofísicos.

Claro que, em situações concretas, a mecânica newtoniana nem sempre nos auxiliará com a descoberta de regularidades macrofísicas em nosso cotidiano. Esse não é o ponto! Como diz Chibeni: "O fato de que nem sempre, ou quase nunca, sejamos na prática capazes de fazer essa previsão não interfere com o que acaba de ser dito, ou seja, que segundo a visão de mundo dessa teoria todos os processos mecânicos – e portanto todos os processos físicos – são determinados estritamente por causas antecedentes"[53]. Assim, um mundo tal como aquele pensado pela mecânica newtoniana, definitivamente, é um mundo no qual todo evento tem uma causa, ainda que sejamos ignorantes dela, isto é, ainda que, *na prática*, não possamos sempre determiná-la. Nesse sentido, em vez de falar em uma indução de segunda ordem ou em uma "meta-indução sobre o sucesso das ciências" para a prova de "todo-evento-alguma-causa", Chibeni prefere falar em um "suporte empírico indireto" para o princípio, suporte esse que seria indireto por ser mediado pela teoria de Newton e empírico em função do sucesso experimental da mesma teoria[54].

A interpretação de Chibeni para o ponto me parece seguir a mesma pista correta de Falkenstein, porém, com importantes avanços, na medida em que explica o otimismo de Hume a respeito da descoberta de regularidades pela pesquisa científica. Assim, eu me dou por satisfeita com essa proposta que acabo de apresentar do que seria uma prova empírica humeana para o princípio "todo-evento-alguma-causa" e começo, finalmente, uma transição para a filosofia de Kant.

4. Psicologia Natural versus Psicologia Transcendental?

Passando agora à resposta de Kant às posições humeanas, uma vez que tratamos os dois filósofos como aliados em um projeto "desontologizante" comum, parece tentador apelarmos a algum tipo de "psicologia transcendental" como a melhor caracterização do viés propriamente crítico que será adquirido por esse projeto quando retomado por Kant. Nesse sentido, ambos, Hume e Kant, uma vez

---

com velocidade v em t_1 e posição p_1, as leis da mecânica nos dizem quando E_2, a passagem desse corpo através de p_2, ocorrerá" (BECK, 1966, p. 199).

[53] CHIBENI, 2011, p. 20.

[54] Cf. Chibeni, 2011, p. 21.

preocupados com o problema da objetividade de conceitos tal como o de causalidade, voltar-se-iam para a natureza do sujeito, sendo que, enquanto o primeiro se valeria de um apelo a hipóteses relativas à natureza empírica do sujeito, o segundo buscaria soluções construídas a partir de uma teoria transcendental das faculdades (ou equipamentos) mentais do sujeito.

Nesta breve seção, eu não me proponho a criticar a literatura pela qual se propõe uma leitura da filosofia crítica que a toma por uma "psicologia transcendental"[55]. Pretendo apenas fazer algumas poucas considerações a respeito da viabilidade geral dessa proposta, no caso dela ser entendida como uma interpretação da filosofia crítica pela qual uma teoria psicológica da mente teria precedência sobre uma teoria do significado proposicional, não sendo, portanto, meramente derivada desta última. Parece-me, em todo caso, que seja algo nesses termos que Patricia Kitcher estaria defendendo, em seu famoso livro *Kant's Transcendental Psychology*: "Desde que o projeto de Kant era determinar a nossa habilidade para termos certos tipos de conhecimento, ele naturalmente começou por considerar o equipamento mental que nós normalmente [*standardly*] possuímos"[56].

Vimos acima que Hume teria buscado o fundamento de nossa crença na objetividade da causalidade em uma embrionária psicologia cognitiva do sujeito empírico. Tal projeto, mesmo contendo conclusões anti-céticas, na medida em que explica nossas crenças, em vez de propor a suspensão delas, para olhos kantianos, seria insatisfatório, por não garantir a dignidade epistemológica requerida por princípios que se pretendem estritamente universais[57]. Em outros termos, Hume, mesmo atento para a distinção entre princípios universais da natureza humana e características idiossincráticas, não pôde justificar pretensões de validade relativas a tais princípios, dado o caráter contingente (ou seja, o caráter de hipótese empírica) das propensões em que essas pretensões se baseiam em sua doutrina da causalidade. De acordo com a interpretação cujos contornos gerais me proponho a analisar esquematicamente, Kant, por sua vez, se posso me valer novamente das palavras de Kitcher na mesma obra citada, proporia uma investigação transcendental das fontes

---

[55] Presentemente, a obra mais expressiva dessa leitura de Kant seria o livro *Kant's Transcendental Psychology*, de Patricia Kitcher.

[56] KITSCHER, 1990, p. 10.

[57] Cf. *KrV*, B 3-5.

do conhecimento, na qual seriam “descobertas características universais e necessárias da cognição humana”[58].

Sumarizemos então alguns traços da psicologia humeana, que, sob um olhar kantiano, seriam negativos. Primeiramente, Hume não poderia defender que todos os sujeitos necessariamente julgariam ou deveriam julgar fenômenos em conformidade com as propensões por ele explicitadas, mas, no máximo, que, sem elas, o sujeito seria inapto para a vida prática, vindo a perecer. Em segundo lugar, conforme vimos, o hábito seria uma propensão colocada em movimento por uma regularidade independente dele: a própria constância dos fenômenos. Essa constância, por tudo que sabemos, parece permanecer, em Hume, como uma feliz coincidência entre os fenômenos e nossas necessidades cognitivas[59]. Por fim, e em terceiro lugar, a ideia de que a necessidade não-lógica inerente à causalidade seria a necessidade de um sentimento sempre soa por demais escandalosa para Kant, por depender, justamente, de uma espécie de ilusão natural a que também estaríamos propensos: a tomada de um dado do sentido interno por uma característica do mundo externo. Com esse tipo de estratégia para exposição do conteúdo semântico do conceito de causa, a causalidade humeana tornar-se-ia subjetiva em um sentido que a aproximaria perigosamente do idealismo empírico, a saber, aquele tipo de idealismo segundo o qual o objeto representado funde-se com a própria representação do objeto.

Mas será que a resposta kantiana ao subjetivismo de Hume - que, negativamente, representaria um projeto comum anti-dogmático - seria sua reformulação nos termos de uma psicologia transcendental? Neste ponto, eu penso que o principal seja tomarmos um certo cuidado com o modo como faremos uso da distinção kantiana entre um “eu empírico” e um “eu transcendental”. Se, graças à aparente licença concedida pelo vocabulário kantiano, tomamos o conceito de “eu transcendental” como o ponto de partida para uma teoria psicológica das faculdades mentais,

---

[58] KITCHER, 1990, p. 19.

[59] Na Investigação, Hume nos fala sobre uma “harmonia pré-estabelecida” entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias (cf. *EHU*, 5.2, 21). A passagem, como tem sido constantemente observado, parece conter uma certa ironia dirigida contra Leibniz, mas, em todo caso, Hume afirma que o hábito produziria essa correspondência, o que não nos ajuda muito se questionamos justamente a contingência do ajuste entre o hábito, como propensão nossa, e a constância dos fenômenos, como seu gatilho externo. Além do mais, mesmo que ocorra esse ajuste inicial, o hábito não pode servir de garantia alguma quanto à continuidade dessa constância que o determinou.

não mais atribuídas ao sujeito empírico como tal, corremos algum risco de tomarmos esse novo conceito de sujeito como uma entidade metafísica e um pressuposto meta-crítico, pairando normativamente acima dos sujeitos concretos. Parece-me que a melhor maneira de preservarmos Kant da acusação de tomar por ponto de partida para a crítica do conhecimento um núcleo de conhecimentos sintéticos *a priori* sobre o "eu", arbitrariamente posto a salvo da própria crítica, seria insistirmos na diferença, não apenas entre um sujeito empírico e um sujeito transcendental, mas, sobretudo, entre o último e um sujeito numênico (o sujeito como ele é em si mesmo e o que afeta a si mesmo), o que só pode ser feito com a devida clareza, penso eu, se o sujeito transcendental for completamente "despsicologizado".

Ao que tudo indica, o sujeito transcendental não pode ser objeto de qualquer psicologia pela simples razão de não poder ser um objeto de modo algum. A insistência de Kant em alertar para que não se confunda o "eu puro ou transcendental" com o "eu do sentido interno" parece estar longe de significar apenas e tão somente um cuidado para que não se tome o transcendental pelo empírico, um perigo sobre o qual os proponentes da leitura intitulada "psicologia transcendental" estão suficientemente conscientes. De acordo com a interpretação que proponho, o ponto essencial envolvendo a distinção entre um sujeito transcendental e um sujeito empírico seria bem anterior a esse. Pelo que me parece, acima de tudo, Kant quer evitar que se confunda uma função formal – inerente a todo juízo como tal e que, por isso, é denominada "lógica" – com um conteúdo mental de qualquer natureza. O "eu transcendental", nesse sentido, é um "eu lógico" ou "pertence meramente à lógica" – como é muito claro, por exemplo, em todo o §7 da *Antropologia* – não porque, como se poderia pensar, Kant teria um conceito por demais amplo de lógica, mas porque não se trata aqui de nada além da forma discursiva tomada em seu sentido mais abstrato. Daí que esse sujeito seja a própria "consciência *discursiva*" ou o "'eu' da reflexão"[60].

Ocorre que, quando pensamos a unidade distributiva de um conceito qualquer, pensamos o conceito como uma marca idêntica pertencente a uma multiplicidade possível, ou seja, uma marca que se repete em diversas instâncias. Assim, o "eu transcendental" seria apenas essa mesma função judicativa pensada em seu caráter mais formal ou abstrato possível. Como diz Allison, a meu ver, com muita precisão:

---

[60] Cf. *Anth*, AA 07: 141.

"...esse *eu penso* idêntico, isto é, 'a mera representação eu', pode ser vista como a forma ou protótipo da unidade analítica [distributiva] que pertence a todos os conceitos gerais. De fato, é *exatamente* essa unidade analítica considerada em abstração de todo conteúdo"[61]. Justamente por ser essa função idêntica que acompanha os conteúdos múltiplos em todo juízo ou uso de conceitos, o "eu transcendental" seria nada mais e nada menos do que o "sujeito no juízo como tal"[62], como já havia dito Kant.

Se tivermos razão ao fazermos esse tipo de abordagem ao conceito de sujeito que serve de núcleo à filosofia crítica, poderemos dizer que o aspecto subjetivo do conhecimento, em Kant, é apenas seu aspecto formal, e não o psicológico, em qualquer sentido que seja. Com isso, ficaria afastado o risco tanto de estabelecermos uma precedência idealista do sentido interno sobre os objetos externos quanto de fundarmos o mundo sensível sobre uma entidade mental aparentemente metafísica, ao tomarmos a constituição do mundo objetivo por uma questão de aplicação de princípios subjetivos, afinal, tal subjetividade teria, em Kant, o sentido "inofensivo", e mesmo necessário, de condições formais lógico-semânticas sem as quais não poderíamos julgar objetivamente. Decorre dessas observações que, a despeito da centralidade do conceito de "sujeito transcendental", Kant não fundaria a filosofia crítica em uma teoria transcendental acerca de faculdades mentais universais e necessárias. Qualquer teoria assim seria apenas uma decorrência da lógica transcendental, decorrência esta pela qual pensaríamos como deve ser constituído o aplicador das condições lógico-semânticas referidas, sendo a maior dessas condições o próprio conceito de "eu transcendental"[63].

---

[61] ALLISON, 2004, p. 172.

[62] O §7 da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, sobretudo, nas passagens do manuscrito que não constam das edições publicadas, pode ser o texto mais enfático quanto a esse ponto, porém, Kant também nos oferece essa explicação, de modo suficientemente explícito, ainda no §16 da *Crítica da Razão Pura*, em nota à passagem contida em B 134.

[63] Eu devo dizer que esta seção do meu trabalho foi especialmente favorecida pelas discussões que mantenho regularmente com meus colegas do Grupo de Pesquisa/Grupo de Trabalho da Anpof "Criticismo e Semântica". Também trata-se de um dos temas sobre os quais mais discuti com Robert Hanna, durante meu estágio sob sua supervisão.

5. "Dedução Transcendental" como Primeiro Momento da Resposta de Kant a Hume

Uma vez que nos colocamos em condições de compreender a contraposição de Kant a Hume com base na diferença entre um projeto filosófico que apela à natureza do sujeito para a explicação de crenças sobre a referência objetiva de ideias e outro que recorre a um "eu lógico" como protótipo de toda aplicação de conceitos para uma estratégia de fundamentação da objetividade dos mesmos, podemos passar a investigar como Kant construirá seu argumento para legitimação do uso do conceito de causalidade. O primeiro passo para tanto, porém, é analisarmos a justificativa de Kant para que, em geral, façamos uso de conceitos pelos quais atribuímos uma referência objetiva a nossas representações sensíveis, as chamadas "categorias do entendimento", pois dentre eles está a causalidade.

Na "Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento", Kant toma os conceitos não apenas como marcas que conferem unidade *distributiva* a uma multiplicidade, mas, acima de tudo, como regras pelas quais se confere unidade à *síntese* do múltiplo sensível. O que me parece estar em jogo de modo fundamental é a insatisfação de Kant com a contingência da associabilidade das representações sensíveis em Hume. Contra aquela feliz coincidência entre a constância dos fenômenos e as nossas propensões naturais, da qual supomos que Hume dependeria, Kant estaria disposto a provar que os fenômenos só são algo para nós, no sentido de serem um conteúdo para juízos possíveis, se possuem uma associabilidade necessária no que diz respeito à sua forma, o que significaria dizer que a atribuição de representações ao eu idêntico do juízo, a forma da consciência discursiva em geral, só seria possível *desde que* também fosse possível que aplicássemos regras de associação às representações. Ao dizermos que não ficaria em aberto se os fenômenos seriam ou não associáveis quanto à forma, ou seja, ao dizermos que não saberemos se as condições de aplicabilidade dos conceitos associativos ou categorias serão ou não satisfeitas apenas depois de realizada a apreensão do fenômeno, diríamos, concomitantemente, que há regras *a priori* às quais o múltiplo sensível se conforma e, com isso, determinam que os fenômenos serão sintetizáveis[64].

---

[64] É preciso que enfatizemos que, na Dedução Transcendental, Kant provaria a associabilidade dos fenômenos no que diz respeito à sua forma sensível

Examinemos como o argumento brevemente resumido acima aparecia na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Aparentemente, o ponto de partida de Kant seria a constatação de que:

> i) aparecimentos (*Erscheinung*)[65] - por definição, desprovidos de realidade absoluta e pertencentes apenas ao domínio do conhecimento - precisam ter relação com uma consciência única ao menos possível[66], ou não seriam nada para mim[67].

(espaço-temporal) *a priori*. Quanto ao conteúdo sensorial, que, por definição, não poderia ser categorialmente determinado *a priori*, ainda ficaria aberta a possibilidade dos fenômenos serem tão diversos a ponto de inviabilizarem até mesmo a formação de qualquer conceito empírico (cf. *KrV*, A 654/B 682). Por isso, além dos princípios constitutivos ou objetivos do entendimento, Kant lançará mão também, ora de máximas regulativas da razão (como se pode ver no Apêndice à Dialética Transcendental da *KrV*), ora de princípios subjetivos da faculdade de julgar reflexionante, faculdade essa apenas tardiamente descoberta (como se pode ver nas Introduções à *KU*). O objetivo desse tipo de princípio é justamente permitir que, também no que diz respeito ao conteúdo sensorial, possamos pressupor a associabilidade dos fenômenos. Agradeço a meu colega de grupo de pesquisa, Rodrigo Rosa, por ter chamado minha atenção para este ponto.

[65] Creio que a tradução de "*Erscheinung*" por "aparecimento" seja o melhor modo de se evitar a indesejável confusão entre "*Erscheinung*" e "*Schein*", tão temida por Kant. Afinal, o próprio Kant equipara "*Schein*" – que seria um "*physische* [físico] *Erscheinung*", portanto, um "*Erscheinung*" rebaixado do sentido transcendental para o empírico - à "*Apparenz*" (aparência) (cf. *FM*, AA 20: 269). Por outro lado, se optássemos simplesmente por "fenômeno", impossibilitaríamos a distinção dos momentos em que o próprio Kant usa "*Phänomen*".

[66] É importante não confundir aqui os aparecimentos, como objetos de um conhecimento possível, com conteúdos mentais em geral. Kant não está formulando uma tese psicológica que afirmaria que todos os nossos conteúdos mentais precisam ser passíveis de atribuição ao sujeito pensante como a mente que os contêm. Justamente por isso, ele exclui de suas considerações as representações obscuras ou inconscientes. Elas não são um assunto para a filosofia transcendental, mas sim para o que temos hoje por psicoLogia: "...o campo das representações obscuras [inconscientes] é o mais amplo no ser humano. – Mas porque esse campo só pode ser percebido em seu lado passivo, como um jogo de sensações, a teoria das representações obscuras pertence somente à antropoLogia fisiológica..." (*Anth*, AA 07: 136).

Essa primeira premissa é que será decisiva para os fins de Kant com o argumento, pois é ela que, em uma prova por impossibilidade, será contradita se a tese que Kant pretende provar for negada. O segundo passo do argumento é a afirmação de que:

> ii a) todo aparecimento contém um múltiplo;
>
> seguida da introdução da importante tese segundo a qual:
>
> ii b) a composição desse múltiplo sensível não pode ter origem na própria sensibilidade[68].

Kant não desenvolve argumentos que sustentem esta última dupla tese. Pelo contrário, ao menos na *Crítica*, tanto o recurso ao múltiplo sensível quanto à ideia de que a síntese dele não se dá pelos sentidos parecem ser, na verdade, muito mais pressupostos explicitados do que teses. Contudo, ainda que Kant não desenvolva esses pontos, é importante percebermos que não se trata aqui de uma hipótese a respeito de um suposto atomismo sensorial. Kant não está descrevendo como se passa o processo mental da percepção. Que todo aparecimento contenha um múltiplo parece ser, em vez disso, uma tese meramente dedutível da validade *a priori* do tempo e do espaço. Quer dizer, se o dado sensível, seja ele qual for, só é dado em um modelo intuitivo espaço-temporal; se é válido para o aparecimento o que é válido para sua forma intuitiva, e; se espaço e tempo são decomponíveis ao infinito; então o aparecimento que eles determinam também o será, de modo que todo aparecimento conterá um múltiplo.

Mas resta ainda saber por que o múltiplo não poderia ser concebido como algo apreendido pelos sentidos já em composição. Aqui a opção por uma leitura psicológica da obra kantiana cobraria todo seu preço, pois, lendo Kant como se ele fosse um psicólogo cognitivo, poderíamos pensar que ele estaria dizendo que, primeiro, apreendemos átomos desconectados e, depois, introduzimos uma unidade nesses dados sensoriais atômicos dispersos. Enquanto isso, Kant, a meu ver, está apenas dizendo que: “Todas as representações que constituem uma experiência podem atribuir-se à sensibilidade, exceto uma só, ou seja, a

---

[67] Cf. *KrV*, A 120.
[68] Cf. ibidem, idem.

do composto (*des Zusammengesetzten*) enquanto tal"[69]. Quer dizer, a tese de Kant se resume à asserção de que a própria composição não pode ser em si mesma tomada como um dado, porque então ela seria um elemento a mais a ser sintetizado, e não a unidade ou forma da síntese como a de um todo a que os dados pertencem como partes. Por isso, a síntese precisaria ser pensada como algo feito, e não recebido. Se aceitarmos esse passo, estaremos prontos para o movimento seguinte:

> iii) a síntese a que nos referimos, como a composição de um múltiplo sensível, precisa de uma regra para que seja algo diferente de um mero amontoado de dados, ou seja, para que tenha um sentido cognitivo como representação.

Atentemos para o fato de que essa regra apenas determina uma série em que "uma representação se une de preferência com esta do que a uma outra na imaginação"[70] para formar um encadeamento. Não são regras por meio das quais se constitua a referência das representações a um mundo objetivo em sentido forte (intersubjetivo), mas apenas princípios subjetivos – agora, sim, no sentido mentalista do termo – capazes "de evocar uma percepção, da qual o espírito passa para uma outra"[71]. Kant parece nitidamente ter Hume em vista neste momento. Quer dizer, uma capacidade como aquela envolvida no hábito humeano passa a ser tomada como uma pressuposição da distinção entre encadeamentos representacionais e amontoados de dados sensíveis. Porém, por outro lado, essa operação mental ainda seria insuficiente para que se conferisse um caráter objetivo ou intersubjetivamente válido àqueles encadeamentos. O próprio Hume, por meio desse tipo de operação, explicava a origem de crenças como fatos mentais, mas não validava seus conteúdos objetivamente. Por isso, para Kant:

> iv) a objetividade de nossas representações depende da validade *a priori* dos princípios associativos empregados na leitura dos dados sensíveis.

[69] *FM*, AA 20: 275.
[70] *KrV*, A 121.
[71] Ibidem, idem.

Em suma, Kant ainda não toma princípios subjetivos com as características humeanas acima (princípios psicológicos) por princípios objetivos. Para Kant, é preciso garantir necessidade em sentido objetivo (validade *a priori*) para certas regras, para que o próprio resultado da síntese seja necessário ou universalmente válido para todos os sujeitos, e não apenas uma crença naturalmente partilhada por todos. Observemos com especial interesse que Kant, desse modo, equipara a referência objetiva à validade universal para todos[72], de forma que sua maneira de confrontar Hume não se dá pela via de um regresso à ontologia, mas por uma disputa quanto ao estatuto das regras pelas quais associamos representações.

Dito isso, a estratégia de Kant para provar que precisamos conceder a validade *a priori* desses princípios fundantes da realidade objetiva de nossas representações, é mostrar que:

> v) se não houvesse princípios *a priori* para a síntese do múltiplo sensível, haveria a possibilidade de que o múltiplo sensível não fosse sempre sintetizável segundo princípios associativos.

Quer dizer, caso aceitássemos apenas um mecanismo de associação meramente contingente, como o do hábito, e nada além dele, como já vimos, a própria associabilidade do múltiplo de nossas representações não seria garantida. A uniformidade empírica poderia ser completamente rompida a qualquer momento, pois ela seria apenas o fruto de um feliz acaso, de acordo com o qual nossas faculdades mentais teriam suas propensões favorecidas pela relativa constância até aqui encontrada em nossas impressões.

Ora, mas se o mundo empírico como que se rebelasse contra nossas propensões naturais e o múltiplo sensível não fosse mais associável, ele ainda poderia ser atribuído a um mesmo “eu lógico” que se distribui pelas diferentes representações? A resposta kantiana é negativa. Diz o argumento que a quebra da associabilidade do conteúdo representacional seria, concomitantemente, a quebra da unidade do próprio sujeito do juízo e, por conseguinte, daquilo que Kant pensa ser condição das representações, ainda que se atribuísse a elas um valor meramente subjetivo. Em outras palavras, segundo Kant:

---

[72] Cf. por exemplo, *Prol*, AA 04: 297-299.

> vi) a capacidade de síntese do múltiplo sensível é uma condição para que as representações sensíveis possam ser atribuídas à unidade de um sujeito discursivo.

Portanto:

> vii) a negação de princípios *a priori* levaria, não apenas à negação da objetividade de nossas representações, mas também à negação da possibilidade de que o múltiplo sensível fosse sempre atribuível ao eu idêntico do juízo, em relação ao qual ele se constitui como representação.

Resumindo, Kant nos diz que um conteúdo que não fosse *necessariamente* subsumível a uma regra de composição poderia não ser passível de composição, sendo que, nesse caso do conteúdo não ser mesmo sintetizável, ele também não poderia sequer ser um conteúdo para a consciência. Logo, o argumento kantiano pretende estabelecer que, sem a possibilidade de aplicação de regras *a priori* a representações, a hipótese problemática diante de Hume, não haveria possibilidade de atribuição de representações ao eu discursivo, o que era nossa primeira premissa, supostamente passível de concessão até mesmo por parte de um cético dos mais radicais. Vale uma longa citação, com comentários interpolados, para maior precisão da exposição do argumento:

> Se essa unidade da associação, contudo, não tivesse também um princípio objetivo...
>
> [Note-se a introdução como premissa da contraditória da tese a ser provada, ou seja, da conclusão desejada, como é o procedimento padrão nas provas por impossibilidade.]
>
> ...de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os fenômenos pela imaginação, de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os aparecimentos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos.

Com efeito, embora nós tivéssemos a faculdade de associar percepções mantinha-se contudo completamente indeterminado e contingente se elas seriam suscetíveis de associação.

[Se não há princípios objetivos, podemos ainda ter uma faculdade associativa, como, por exemplo, aquela pautada pela propensão que Hume chamou de hábito. A questão é que algo como o hábito, como vimos, depende já de uma uniformidade nos fenômenos, e jamais pode garanti-la. Daí que Kant diga que, com essa hipótese contrária à sua, a associabilidade entre os fenômenos torna-se puramente acidental. Isto é, mesmo supondo que haja algo como o hábito, sem categorias, mantinha-se, contudo, completamente indeterminado e contingente se haveria conjunção constante para desengatilhar o hábito, por exemplo, e também se a regularidade entre os fenômenos se manteria após a formação do hábito pela sorte de ter havido conjunção constante prévia.]

No caso de não o serem...

[A partir daqui, Kant extrairá as consequências da negação da sua tese, consequências essas que são impossíveis, dadas as premissas iniciais. Quer dizer, ele extrairá conseqüências impossíveis, face às premissas, da tese contraditória àquela que ele pretende provar, sendo essa tese contraditória aquela que abre a possibilidade de que os aparecimentos não sejam associáveis, uma vez que só haveria princípios contingentes de associação.]

...poderia ser possível uma multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas e sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio...

[Com essa hipótese que contradiz a hipótese que Kant quer provar, quebrar-se-ia a identidade formal do eu do juízo, já que essa identidade dependeria da associabilidade de todas as representações atribuídas a esse eu. Desse modo, os conteúdos não poderiam ser julgados ou trazidos à consciência, o que, por sua vez, negaria o ponto i), que estabelecia justamente que um fenômeno só é algo se puder ser um conteúdo de consciência.]

...o que é impossível.

[Evidencia-se novamente a opção pelo argumento por impossibilidade. A impossibilidade que Kant anuncia é, repito, uma impossibilidade dadas as premissas.]

É somente porque refiro todas as percepções a uma consciência (à apercepção originária) que posso dizer de todas as percepções que tenho consciência delas.

[Enuncia-se que a identidade do eu do juízo, como forma da discursividade em geral, é a condição necessária da possibilidade da consciência ou do valor cognitivo das representações, como está contido no ponto i).]

Deve, portanto, haver um princípio objetivo... [73].

[A tese que se queria provar, a saber, a associabilidade necessária do múltiplo – ou sua afinidade transcendental, para sermos mais técnicos – prova-se como a condição de possibilidade da identidade do eu do juízo, que, por sua vez, é a condição de possibilidade da própria consciência de uma representação. Assim, em tese, o argumento chegaria a seu termo partindo de uma premissa que qualquer cético precisaria reconhecer: a simples existência de

[73] *KrV*, A 121-122.

> representações, ainda que se concedesse a elas, de início, um valor puramente subjetivo.][74]

[74] Na própria Crítica, encontramos um importante indício de que a passagem sob análise tem realmente Hume por alvo, se é que resta alguma dúvida. Vejamos o que Kant diz explicitamente quando ele retoma posteriormente o mesmo ponto que vimos analisando: "...ele [Hume] transformou um princípio de afinidade, que tem lugar no entendimento e asserta conexão necessária, em uma regra de associação, que se encontra meramente na imaginação reprodutora e que só pode apresentar combinações contingentes, que não são objetivas de modo algum" (*KrV*, A 766/ B 794). Em um artigo publicado nas atas do III Congresso Kant Internacional, em 1970, Allison já mencionava que, em geral, se reconhece que o conceito kantiano de "afinidade transcendental" dirige-se contra as reflexões céticas de Hume (cf. p. 203). Allison, como faço agora, também observava que o argumento de Kant seria indireto, pretendendo reduzir ao absurdo a posição humeana (cf. 1970, p. 204). No entanto, Allison acreditava que o argumento kantiano falharia por pressupor o Idealismo Transcendental, o que, para Allison, não poderia ser feito, dada a suposta fragilidade da Estética Transcendental como justificativa prévia para o ponto de vista do Idealismo Transcendental. Explicando mais detalhadamente, segundo Allison, o argumento de Kant precisaria se valer de uma transitoriedade entre dois sentidos para o conceito de *Erscheinung*, que traduzo como "aparecimento". Em um sentido subjetivo, um aparecimento seria uma representação. Em um sentido objetivo, um aparecimento seria o objeto representado. Tal uso equívoco do conceito seria autorizado pelo Idealismo Transcendental, posição segundo a qual os objetos das representações não são coisas em si mesmas, independentes de condições subjetivas de representação. Assim, em suma, de acordo com Allison, a equivocidade no uso de *Erscheinung* implicaria em uma *petitio principii* relativa ao Idealismo Transcendental (cf. pp. 205-207). Graças a essa suposta petição de princípio, Kant poderia estabelecer que os aparecimentos em sentido objetivo são necessariamente associáveis, uma vez provado que os aparecimentos em sentido subjetivo precisam ser necessariamente associáveis para serem algo para nós. Eu concordo que o argumento de Kant requeira o Idealismo Transcendental, mas discordo da crítica de Allison a Kant. Não julgo que haja uma petição de princípio sendo cometida por parte de Kant, porque mesmo o realista transcendental precisaria conceder o sentido subjetivo do conceito de "aparecimento". Como vimos, o argumento de Kant, se é válido, provaria justamente que o aparecimento em sentido subjetivo depende de uma afinidade transcendental entre os aparecimentos nesse mesmo sentido (o que Allison reconhece como uma inferência válida, cf. p. 205). Consequentemente, ao fazer a concessão que mencionei, o cético realista transcendental teria concedido tudo que Kant precisaria para estabelecer seu sentido objetivo de "aparecimento". Com isso, quero dizer que, para Kant, aparecimentos em

Basicamente, podemos dizer que Kant desenvolve seu argumento tratando a referência objetiva das representações sensíveis como a validade universal para todo sujeito dessas mesmas representações, para então se valer do fato de que suas categorias, graças a seu caráter apriorístico, poderiam sustentar tal validade universal para a síntese pela qual se constituiria uma representação sensível. Mas Kant não argumenta em prol da legitimidade das categorias apelando ao próprio papel delas como conceitos fundantes da relação das representações a objetos. Em vez disso, ele tenta mostrar que as categorias fundariam também a relação de representações ao sujeito e, por isso, não poderiam ser negadas mesmo por céticos.

Percebemos que tudo gira em torno da ideia de que a própria forma dos juízos, a identidade do eu, dependeria da possibilidade de síntese dos conteúdos cognitivos, de modo que a associabilidade desses conteúdos não poderia ser uma matéria de sorte deixada ao acaso. Curiosamente, essa premissa tão importante para as conclusões anti-humeanas de Kant é, de certo modo, derivada de uma herança humeana em Kant. Trata-se do reconhecimento de que não haveria uma experiência da identidade do sujeito pensante, o que é bastante claro também na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito”[75]. Por conseguinte, essa identidade numérica do eu, que não seria psicologicamente garantida pela simples experiência interna do ato de acompanharmos diferentes percepções com a consciência, precisaria ser derivada da própria atividade judicativa que compõe conteúdos em si mesmos extrínsecos uns aos outros, de maneira que eu saberia que o eu que acompanha A é o mesmo eu que acompanha B por poder sintetizar A e B em um juízo. Assim, se esses conteúdos A e B fossem avessos à composição, não seriam conteúdos de modo algum, não seriam nada para mim, justamente por não serem conteúdos atribuíveis a um eu idêntico.

---

sentido objetivo são apenas aquilo nas representações pelo qual elas se associam necessariamente. O que o cético realista transcendental não concederá a Kant é que ele tenha provado que a afinidade transcendental teria alguma repercussão para os objetos das representações entendidos como coisas em si mesmas. Mas, isso, Kant nunca pretendeu provar mesmo.

[75] *KrV*, B 133.

Claro que um conteúdo poderia ser representacional em relação a outro sujeito. Todavia, o ponto me parece ser que, sem a possibilidade de síntese com os demais conteúdos da minha consciência, para mim, ele nada seria, pois eu, sem poder atribuí-lo a meu eu idêntico, não poderia conferir um significado a ele nem mesmo como mera representação, sem referência objetiva. Por isso, o argumento acabaria por concluir que, se sou capaz de representar algo, ainda que como mera representação, então sou capaz de aplicar regras de síntese *a priori*. É nesse sentido que Kant afirma na segunda edição da *Crítica* que "a unidade analítica da apercepção [a distribuição do eu como função idêntica do juízo que deve poder acompanhar todo e cada conteúdo cognitivo para que ele se constitua como tal] só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*"[76]. Daí que a possibilidade de introdução de unidade sintética no múltiplo, em Kant, passe para um registro lógico-semântico, deixando de ser um mero fato prático-psicológico, digamos assim.

Porém, até aqui, enquanto acompanhamos Hume tratando diretamente do conceito de causa e efeito, vimos Kant se referindo a uma unidade sintética qualquer ou ainda ao conceito de princípios objetivos em geral. Sendo assim, mesmo que estivéssemos dispostos a fazer todas as concessões necessárias a Kant, assumindo a aplicabilidade necessária de princípios de síntese a conteúdos cognitivos como tais, como ficaria garantido que a causalidade teria que ser um desses modos em que o múltiplo tem que ser associável? Em tudo que apresentamos até o momento, Kant não disse nada que evitasse que concluíssemos que a causalidade em específico pudesse ser apenas um princípio incontornável da vida prática dos animais humanos.

Como gostaríamos de insistir na centralidade dos juízos para Kant[77], o caminho mais natural pareceria ser resgatarmos a dedução

---

[76] Ibidem, idem.

[77] Já que há um risco persistente de fazermos uma leitura prioritariamente mentalista de Kant, vale que aproveitemos o ensejo, em contraposição a essa tendência, para chamarmos a atenção para a relevância de tomarmos o juízo como o ponto nodal de toda a análise crítica. Kant não pensou o juízo como um ato mental pré-linguístico que pudesse ser, posteriormente, colocado em palavras ou mediado por palavras para ser externamente comunicado. Para Kant, o juízo já é essencialmente linguístico, como fica evidente em seu tratamento da distinção entre juízo [Urteil] e proposição [Satz], cuja concepção convencional de sua época, ele descarta exatamente em razão dela colocar tal distinção como uma diferença entre o plano mental e o linguístico: "Quando o

metafísica das categorias do entendimento a partir do fio condutor da tábua dos juízos. Ou seja, como as categorias seriam, por definição, condições dos princípios objetivos de síntese, cuja aplicabilidade garantiria a possibilidade do uso do entendimento em geral, a saber, da unidade da apercepção, pareceria adequado que buscássemos mostrar, com Kant, que cada forma judicativa, como um modo da unidade da apercepção, dá origem a uma daquelas categorias especificadas, a causalidade dentre elas. Essa via pareceria especialmente interessante depois da "reabilitação" da dedução metafísica, promovida por Longuenesse nos últimos anos[78]. Porém, como estamos construindo este trabalho fazendo o texto kantiano dialogar com o humeano, parece mais frutífero que partamos diretamente para a Segunda Analogia da Experiência, onde se examinam as condições de aplicabilidade do conceito de causa e efeito e a legitimidade de seu uso.

6. "Segunda Analogia" como Segundo Momento da Resposta a Hume

A Segunda Analogia da Experiência já anuncia logo em seu título o seu domínio de aplicabilidade: a sucessão no tempo. Já sabemos então que substâncias, sendo, para Kant, fenômenos que permanecem no tempo, não serão determinadas nem como causas e nem como efeitos. Quer dizer, o domínio sensível próprio à interpretação da causalidade será aquele constituído pelos fenômenos da mudança, isto é, o "ser e não-ser sucessivos das determinações da substância que permanece"[79].

---

lógico diz, contudo, que uma proposição é um juízo vestido em palavras, isto não significa nada, e esta definição não vale de nada. Pois como eles podem pensar juízos sem palavras?" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 934, minha tradução). O mesmo desprezo pela definição mentalista de juízo se vê na *Lógica Jäsche*, quando Kant recusa a definição de "proposição" como a expressão do juízo mediante palavras, uma vez que, sem elas, "não se poderia jamais julgar" (*Log*, AA 09: 109).

[78] Desde a primeira recepção da obra, houve um certo consenso quanto a tomar-se a dedução metafísica como o calcanhar de Aquiles da *Crítica*, tanto pela dificuldade de se entender a completude e a necessidade do quadro de formas lógicas, quanto pela falta de clareza no que diz respeito à derivação de cada categoria a partir da sua forma correspondente. Mas, ultimamente, esse polêmico capítulo da *Crítica* parece estar sendo lido sob uma luz mais favorável e isso, em parte ao menos, deve-se às investigações de Longuenesse (cf. por exemplo, 2005, pp. 81-116).

[79] *KrV*, B 232.

Na segunda edição do texto, Kant formula o princípio causal dizendo que "*Todas as mudanças* [ou "alterações", *Veränderungen*] *acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito*"[80]. Na primeira edição, em vez de "Todas as mudanças", ele dizia "Tudo que acontece (começa a ser)"; o que não parece fazer grande diferença, exatamente porque, para Kant, apenas os estados das substâncias acontecem, não o surgimento delas próprias. Quando falamos da criação ou da destruição de uma substância, segundo Kant, usamos um sentido relativo do conceito, em que, na verdade, se tem em vista a modificação de uma substância em sentido estrito, que é a matéria[81].

Já o restante do princípio na edição A é mais sugestivo por afirmar que tudo o que acontece "supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra"[82]. Essa formulação, que sequer fala diretamente em causa e efeito, indica que Kant entendia a aplicação do conceito de causa e efeito como a conclusão de um silogismo hipotético. Um tipo de evento seria o antecedente e um outro, o consequente de um juízo hipotético, que funcionaria como a premissa maior de um silogismo em *modus ponens*, de modo que, sendo posta uma instanciação do antecedente na premissa menor, seria posta uma instanciação do consequente na conclusão[83].

Para que entendamos o que está em jogo aqui, temos que ter em mente que, embora os exemplos de Kant, como o congelamento da água e o deslocamento do barco, sugiram que, ao contrário de Hume, ele não tenha em vista sucessões de eventos como relações de causa e efeito, mas sim as próprias sucessões de estados, não é esse o caso. O que ocorre é que, diferentemente de Hume, o foco inicial de Kant é o modo como estabelecemos a diferença entre um evento ou uma sucessão de estados de um objeto e uma sucessão de impressões no sentido interno do sujeito que percebe objetos. Por isso, seus exemplos enfatizam o que tomamos por sucessões objetivas de estados, não de eventos. Mas isso não significa que o conceito de causa, em vez de ser aplicado a um evento, será aplicado ao precedente entre os estados que se alteram e o conceito de efeito, em vez de ser aplicado a um outro evento, será aplicado ao estado consequente da alteração. O modo como o conceito

[80] Ibidem, idem.
[81] Cf. por exemplo, *KrV*, A 188/B 231.
[82] *KrV*, A 189.
[83] Para uma exposição pormenorizada desse tipo de leitura, ver Longuenesse, 2005, pp. 150 e 155.

de causa e efeito será aplicado depreende-se justamente da estratégia traçada por Kant para sua legitimação como um pressuposto da distinção entre sucessões objetivas e subjetivas[84]. Vejamos como.

A tese da validade *a priori* do tempo com respeito a nossas intuições determina muito mais do que a multiplicidade dos conteúdos intuitivos. Determina também o ponto de partida para a investigação da Segunda Analogia: que a representação do múltiplo na apreensão seja sempre sucessiva. Isso foi um problema para Beck, que tendia a ler esse tipo de reconstrução fenomenológica no sentido de uma teoria psicológica da percepção, exatamente como se Kant estivesse dizendo que percebemos o mundo na forma de átomos dados um a um em sequência, átomos que, posteriormente, uniríamos[85]. Longuenesse parece ter compreendido melhor a premissa kantiana: "...eu não acho que Kant cometa o erro que Beck atribui a ele. Kant certamente admite que um objeto ou uma cena possam ser percebidos *uno intuitu*. O que

[84] Contrariamente ao que defendo aqui, para Eric Watkins, o modelo causal de Kant não é o modelo evento-evento de Hume: "...a causalidade natural [em Kant] não deve ser entendida primariamente em termos de eventos, mas antes em termos de uma substância determinando o estado de outra substância por meio de um exercício de poderes causais de acordo com sua natureza" (WATKINS, 2005, p. 14). Particularmente, acredito que poderia ser demonstrado que o modelo causal com o qual Watkins trabalha transformaria a metafísica da natureza de Kant em uma concepção metafísica (não fenomenal) de natureza, mas, para os propósitos atuais deste trabalho, basta que tenhamos em mente a resposta de Guyer a Watkins, quando o primeiro constata que Kant, para determinar uma sucessão como objetiva, apela, não para um certo tipo de agente, mas somente "ao estado de um agente em um certo tempo, ou mais precisamente para uma mudança particular no agente", o que é o mesmo que apelar a um evento (GUYER, 2008, p. 18). Como Hume, por sua vez, frequentemente, fala de causas e efeitos como objetos, e não como eventos, pode-se concluir que "Hume e Kant têm praticamente a mesma concepção de uma causa, aquela de um objeto estando em um certo estado em um certo tempo, o que é tomado como a condição para que outro objeto esteja em um certo estado em um certo tempo" (ibidem, pp. 18-19). Talvez mais precisamente ainda, o modelo de causalidade que Kant herdaria de Hume seria aquele de "uma sucessão necessária de um estado de um objeto com relação a outro estado desse objeto desengatilhada pela intervenção de um segundo objeto em um determinado momento no tempo" (ibidem, p. 19).

[85] Cf. Beck, 1978, p. 144.

importa é que nós adquirimos consciência detalhada de cada um de seus elementos somente por sucessivamente apreendê-los"[86].

É possível que Longuenesse esteja sendo condescendente para com Kant. Mas também é mais razoável que aceitemos sua versão. Parece perfeitamente plausível que se diga que não podemos ter consciência distinta de todos os elementos de um contexto sensorial simultaneamente. Kant não parece precisar de mais do que isso para que seu argumento possa ir adiante. Basta que admitamos que temos sucessivas representações intuitivas distintas mesmo de elementos sensíveis que julgamos existirem simultaneamente. Com isso, podemos conceber que haja uma diferença entre a ordem temporal da percepção subjetiva e a ordem temporal dos objetos, o que permite a formulação de um problema (talvez, surpreendentemente) bem diferente daqueles colocados por Hume quanto à causalidade: como determinamos quando a sucessão deve ser atribuída ao objeto e quando ela pertence apenas às impressões sensíveis? É por isso que, muitas vezes, se pensa que Hume se ocupou da sucessão de eventos enquanto Kant teria se ocupado da sucessão de estados dos objetos, o que é apenas meia verdade. O problema tal como construído por Kant, apesar de toda sua originalidade, parece apenas a preparação do cenário para uma resposta a Hume.

O alvo de Kant, como já sabemos desde o título da Segunda Analogia, é o resgate da aprioridade da máxima geral da causalidade, segundo a qual tudo que começa a existir está de acordo com o conceito de causa e efeito ou, em seus termos mais próprios, é posto como consequente segundo uma regra. Também já sabemos que Kant não pretende questionar a possibilidade lógica de que se afirme a contraditória da máxima "todo-evento-alguma-causa" e nem deduzi-la a partir de outras premissas. Sua estratégia argumentativa é mostrar que essa máxima funciona justamente como o pressuposto que nos permite atribuir sucessões aos objetos. Em outras palavras, a sucessão é tomada como objetiva ou como sendo um evento quando é subsumida sob o consequente da regra no silogismo *modus ponens*, o que é o modo kantiano de dizer que ela é causalmente determinada. Assim, todo evento tem alguma causa, não no sentido em que o mero conceito de algo que vem a ser (ou deixa de ser) não possa ser dissociado do mero conceito de ser um efeito de algo mais, mas no sentido em que a determinação de uma sucessão como um evento objetivo no domínio

---

[86] LONGUENESSE, 2005 p. 160, n. 24.

dos fenômenos não pode prescindir da aplicação do conceito de causalidade.

Já vimos uma premissa importante para a prova da tese segundo a qual a determinação de eventos como tais dependeria da aplicação (ao menos, implícita) do conceito de causa:

> i) o suposto fato fenomenológico da consciência representacional ser sempre sucessiva, portanto, mesmo quando não há sucessão no objeto da experiência.

Uma segunda premissa é um outro suposto fato fenomenológico:

> ii) não temos experiência do tempo em si, de modo a podermos fixar nele a posição de cada fenômeno relativamente a outro na ordem do tempo.

A terceira e mais importante premissa é a ideia de que:

> iii) a irreversibilidade da ordem de uma sucessão de estados seria o critério para o reconhecimento de sua objetividade.

O ponto de Kant é que, se a sucessão pertencesse apenas à ordem da apreensão dos dados sensíveis, mas não à ordem dos estados no próprio objeto, então a ordem da apreensão tanto poderia começar por um estado quanto por outro. No clássico exemplo da apreensão da casa, sabemos que podemos atentar para o telhado em t_1 e, em t_2, para o solo, bem como poderíamos ter percebido o solo em t_1, terminando na percepção do telhado em t_2. Esse é o critério para que digamos que a sucessão só existe na observação, não no observado. Já ao percebermos o deslocamento de um barco de um ponto A em t_1 para um ponto B em t_2, julgamos que, mesmo que pudéssemos observar o ponto A em t_2, o barco não seria percebido nele, de forma que não julgamos as percepções do barco nos pontos A e B como reversíveis no tempo da apreensão: o barco tinha que ser percebido em A em t_1 e em B em t_2. Em suma, se não há reversibilidade na ordem temporal subjetiva, dizemos então que a ordem é objetiva ou determinada por uma regra.

Ora, esse é o ponto chave do argumento, porque irreversibilidade e conformidade a regras seriam, no final das contas, duas faces – uma

subjetiva ou derivada e outra objetiva ou fundante – de uma mesma moeda. Quer dizer:

> iv) a ordem da sucessão seria reconhecida como objetiva por ser julgada como irreversível e julgada como irreversível por ser julgada como determinada por uma regra.

Em suma, portanto, a ordem temporal seria objetiva por ser causalmente determinada e, por isso, afirmaríamos: todo-evento-alguma-causa. Outra vez, vale a longa citação, onde interpolaremos comentários, desmembrando a passagem citada:

> ...a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto duma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo.
>
> [Resgata-se a ideia, que já apreciamos durante a discussão da Dedução Transcendental, de que a composição do múltiplo não é recebida, mas feita.]
>
> A imaginação, porém, pode ligar os dois estados de duas maneiras, conforme dê preferência a um ou outro no tempo, porque o tempo não pode ser percebido em si mesmo...
>
> [Fica claro aqui o caráter estritamente relacional da determinação da ordem temporal. Uma vez que não há uma percepção do próprio tempo, a partir da qual ordenaríamos os fenômenos conforme a relação de cada um para com o tempo em si, ocorre o contrário, ou seja, atribuímos uma posição temporal a um fenômeno conforme a posição em que o situamos em uma ordem de fenômenos. Assim, podemos pensar que a imaginação proceda a seu bel-prazer para situar temporalmente um fenômeno em relação a outro. Na verdade, poderíamos mesmo ir além de Kant, resgatando seu argumento da Dedução Transcendental, para dizermos que a imaginação poderia até mesmo ser incapaz de relacionar dois fenômenos temporalmente, afinal, como vimos

naquele contexto, se há apenas a imaginação associando representações a partir de suas regras subjetivas, mantém-se "completamente indeterminado e contingente se elas seriam suscetíveis de associação". Na passagem da Segunda Analogia aqui examinada, Kant parece trabalhar com a hipótese de um modelo humeano bem servido pela sorte, digamos assim, em que a imaginação consegue associar fenômenos. Por isso, é dito apenas que, em virtude da impossibilidade de se perceber o tempo em si, a princípio, a imaginação não sofreria um constrangimento objetivo no momento da apreensão dos fenômenos, de forma que ela poderia impor uma regra associativa subjetiva, que tanto poderia situar o fenômeno A antes como após o fenômeno B.]

...tenho apenas consciência de que a minha imaginação situa um antes e outro depois, e não que no objeto um estado preceda o outro. Por outras palavras, pela simples percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros.

[Comprova-se que, até aqui, estão em jogo apenas aquelas regras associativas subjetivas que, em nossa análise da Dedução Transcendental, vimos serem insuficientes para que se determine o que se passa no objeto, isto é, são regras meramente contingentes e, por isso mesmo, não podem nos dizer que aquela ordenação feita não seja válida apenas para aquela imaginação em particular que é sua autora. Marca-se, com isso, a diferença entre a ordem da mera percepção, pautada por princípios empíricos, e a ordem dos objetos percebidos, pautada por princípios *a priori*.]

Para que essa relação seja conhecida de maneira determinada, a relação entre os dois estados tem de ser pensada de tal modo que, por ela, se

> determine necessariamente qual dos dois deve ser anterior e qual posterior e não vice-versa[87].
>
> [Naturalmente, não poderíamos pensar que a relação entre os fenômenos seria conhecida de maneira determinada por meio de algum constrangimento psicológico sobre a imaginação ou de alguma incapacidade empírica qualquer de que o observador invertesse a ordem dos perceptos. O ponto é que, para julgarmos a sucessão como objetiva, temos que pensá-la ou *julgá-la* de tal modo que o antecedente não possa tomar o lugar do consequente e vice-versa][88]

O restante do argumento de Kant na passagem não é tão claro como gostaríamos, mas atribui-se à causalidade o papel de determinar ou tornar irreversível a ordem dos estados percebidos, ainda que com o defeito de se dar a entender, a meu ver, que os estados sucessivos seriam eles mesmos causa e efeito. O mesmo não acontece, felizmente, em outras formulações do argumento, como, por exemplo, quando Kant afirma que: "o que em geral precede um acontecimento deverá incluir a condição para uma regra, segundo a qual esse acontecimento sucede sempre e de maneira necessária"[89]. Aqui, parece evidente que a sucessão objetiva é um acontecimento cujo tipo preenche o consequente na regra universal e necessária, que, uma vez aplicada pela posição de uma instância do antecedente, determina que uma instância do consequente

---

87 *KrV*, B 233-234.

88 A formulação com que trabalhamos acima pertence apenas à segunda edição da *Crítica*. Em outra exposição do mesmo argumento (são cinco no total!), comum a ambas às edições, o texto parece permitir que se interprete a irreversibilidade como uma impossibilidade quase que sensorial ou psicológica: "A minha percepção da sua posição [do barco] a jusante do curso do rio segue-se à percepção da sua posição a montante e é impossível que, na apreensão desse fenômeno, o barco pudesse ser percebido primeiro a jusante e depois a montante da corrente" (*KrV*, A 192/B 237). Talvez seja válido notar que, no exemplar de Kant da primeira edição da *Crítica*, essa passagem estava entre as riscadas para a reformulação da Segunda AnaLogia, ainda que, por fim, a passagem tenha sobrevivido. De todo modo, eu não pretendo desqualificar com essa observação todo o conteúdo dos quatorze parágrafos riscados naquele exemplar (do início da seção até A 201/ B 246).

89 *KrV*, A 193/ B 238-239.

seja posta. Para darmos um exemplo, diríamos que: "todo barco, se impelido pela corrente, passará da jusante para a montante no curso do rio; este barco foi impelido pela corrente; portanto, este barco passará da jusante para a montante no curso do rio". Quer dizer, a influência da corrente é o que, em geral, determina que barcos passem da jusante à montante, e não da montante à jusante, de modo que a aplicação da regra é o que permite que julguemos como irreversível a ordem dos estados na sucessão.

Na verdade, para evitarmos o equívoco de pensarmos que precisaríamos conhecer a regra causal relevante antes de nos decidirmos por considerarmos uma sucessão como objetiva, seria melhor dizermos que, se consideramos como determinada (irreversível) a ordem dos estados em sucessão, um juízo que está sempre como que embutido de um modo proto-conceitual em uma experiência de um evento, julgamos também que a ordem da sucessão é objetiva e, com isso, julgamos ainda que se aplica uma regra, mesmo que ainda não a tenhamos descoberto e formulado explicitamente[90].

---

90 Guyer, ao que tudo indica, em 1987, acreditava que nós precisamos ter descoberto a regra para julgarmos o evento como objetivo: "A teoria de Kant diz precisamente que, somente se nós estamos de posse [itálicos meus] de leis causais que ditam que nas circunstâncias relevantes – isto é, não em geral, mas nas circunstâncias particulares de vento, maré, posição das velas e assim por diante, que são assumidas como presentes – o barco somente poderia navegar na direção da corrente, de modo que nós realmente temos evidências suficientes para interpretar nossas representações dele como significando que ele está navegando na direção da corrente" (1987, p. 254). Não vejo nenhuma evidência textual que nos forçaria a assumir que Kant estaria fazendo a sugestão contra-intuitiva de que, primeiro, nos colocamos de posse de leis causais e, posteriormente, tomamos uma sucessão como objetiva. Pelo contrário, este tipo de interpretação parece-me ter o grave defeito de transformar leis causais, que, por sua particularidade, possuem um conteúdo empírico, em leis a priori, já que seriam condições de possibilidade da experiência de eventos. Em 2008, Guyer parece sustentar a mesma posição: "Portanto, nós podemos determinar que qualquer evento particular ocorreu, somente por subsumir os objetos envolvidos sob alguma lei causal..." (2008, p. 111, cf. também p. 94). É verdade que Guyer poderia afastar a acusação de que sua leitura tornaria o argumento de Kant contra-intuitivo em função do caráter epistêmico que se atribui a ele. Quer dizer, não precisaríamos dispor de leis causais para reconhecermos eventos como tais, mas apenas para justificarmos essas nossas crenças. Mas a outra objeção, ao que me parece, persiste. Como poderiam leis causais empíricas possuírem anterioridade epistêmica com relação a eventos? Como elas mesmas seriam

7. Uma Primeira Avaliação da Resposta de Kant a Hume

Neste ponto, estamos em condições de começarmos a refletir sobre o impacto dessa investigação kantiana como resposta a Hume. Se nos restringirmos à primeira questão sobre a causalidade formulada por Hume no *Tratado*, a saber, *por que seria necessário atribuir uma causa a todo começo de existência*, talvez, ao menos em um primeiro momento, nos consideremos satisfeitos com o que Kant replica na Segunda Analogia, a saber: *para podermos julgar uma sucessão de estados de um objeto como sendo tal, ou seja, um evento objetivo*. Em outras palavras, a Segunda Analogia mostraria a *anterioridade* do princípio de causa e efeito com respeito ao significado objetivo de determinados fenômenos, o que implicaria em uma anterioridade do princípio com respeito à própria possibilidade de reconhecimento de que dois eventos se conjugam constantemente, de tal forma que, então, Hume poderia estar errado até mesmo ao acreditar que o conceito de causa, com o princípio de uniformidade ou regularidade que lhe é inerente, se funda inteiramente na experiência. Ao menos, poderia haver uma alternativa para a validade de uma asserção que se situaria entre "estar inteiramente fundada na experiência" e "ser demonstrativamente ou intuitivamente certa". A experiência é que seria fundada sobre um certo conceito, de modo que ele seria, por isso mesmo, aplicável a toda experiência possível.

Mas podemos aprofundar mais nossa análise da diferença entre o criticismo kantiano e o naturalismo humeano. O simples fato de se reconhecer que um dado conhecimento funciona como condição de possibilidade do conhecimento empírico parece já garantir suficientemente sua aprioridade. Porém, quando se trata de oferecer um critério formal, Kant nos diz que um conhecimento é *a priori* se e somente se é necessário e rigorosamente universal[91]. É verdade que essa afirmação de tal critério de aprioridade não pode ser lida ao pé da letra, como implicando que conhecimentos *a priori* sejam aplicados sem qualquer restrição ou limite. Isso seria justamente a negação do espírito crítico e de suas conclusões mais essenciais, que restringem a validade do conhecimento *a priori* ao domínio da experiência possível. Mas

---

criticadas ou justificadas sem o recurso à experiência de eventos? Falkenstein também atentou para esse problema (cf. 1998, pp. 350-351), embora não lidemos com ele exatamente da mesma maneira.

[91] Cf. *KrV*, B 3-4.

ainda que relativizemos à experiência possível aquela rigorosa universalidade do conhecimento *a priori*, continua contido nesse conceito um tipo de necessidade que não parece ter encontrado seu devido espaço na filosofia de Hume: uma necessidade típica do *a priori* aplicada a um juízo sintético. Assim, é hora de termos em conta o regularismo que atribuímos a Hume face ao nomicismo de Kant[92].

Muitas vezes, quando se fala em uma teoria regularista da causalidade, se tem em vista uma concepção de leis causais de acordo com a qual se pensa em uma generalização sem necessitação, ou seja, o regularista, por meio de leis causais, afirmaria como o mundo, acidentalmente, é, mas não como ele tem que ser. Tanto que poderiam haver generalizações meramente estatísticas. É nesse sentido que Norman Swartz, por exemplo, em seu artigo "A Neo-Humean Perspective: Laws as Regularities", opõe o modelo regularista ao nomicismo ou necessitarismo[93]. Podemos então perguntar se Hume representaria esse tipo de regularismo, enquanto Kant representaria o necessitarismo.

Nesse caso, é interessante constatarmos que o próprio Swartz se considera um neo-humeano, e não meramente um humeano, porque ele acredita que, ao contrário dele próprio, Hume não teria sido um regularista nesse sentido mais convencional e fraco, mas sim um necessitarista[94]. Da mesma forma, Falkenstein - que classifica tanto Hume quanto Kant como regularistas por ter um entendimento diferente do que significa "regularismo" - também afirma que: "por mais

[92] Sou muito grata a Graciela de Pierris e Michael Friedman por terem chamado minha atenção para a necessidade de que meu trabalho contemplasse essa discussão. Ambos tiveram a generosidade de comentar longamente alguns pontos deste trabalho que expus no "XIII Colóquio Kant da UNICAMP: Kant e a Ciência de seu Tempo", do qual eles também participaram como conferencistas.

[93] Cf. Swartz, 2012. Julgo esclarecedor repetir alguns conhecidos exemplos aqui para ilustrar a distinção entre o mero regularismo e o necessitarismo. Tomemos, primeiramente, a inferência: "Todo objeto de madeira flutua na água. Se esta moeda de metal fosse de madeira, ela flutuaria na água". Essa inferência seria válida, porque tomamos a premissa universal como nômica. Agora, vejamos uma segunda inferência: "Todas as moedas presentemente no meu bolso são de 50 centavos. Se esta moeda de um real estivesse agora no meu bolso, ela seria de 50 centavos". Esta última inferência seria inválida, porque a premissa universal não reflete uma regularidade nômica, mas apenas acidental.

[94] Cf. idem: p. 06.

empirista que ele tenha sido, Hume também tomou a conexão entre uma causa e seu efeito como devendo ser absolutamente necessária e estritamente universal”[95]. Mas quais seriam as evidências textuais que abonariam essa interpretação mais recente de Hume como um autor que reconheceria uma necessidade nomológica para as leis causais? Será que a definição filosófica de “causa” que examinamos no início deste trabalho não poderia ser regularista no sentido usual de uma teoria que acolhe apenas generalizações contingentes?

Quando nós abordamos anteriormente a definição filosófica de “causa” oferecida por Hume, nós propositalmente negligenciamos uma peculiaridade da *Investigação* sobre o *Tratado*. Na *Investigação*, Hume acrescenta à definição filosófica uma explicação de seu significado. Relembremos, primeiro, a definição filosófica da *Investigação*, que é praticamente a mesma do *Tratado*: “nós podemos definir uma causa como sendo *um objeto seguido por outro, e onde todos os objetos similares ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo*”[96]. Muito bem, até aqui, não se diz nada que necessariamente alce tal generalização ao posto de lei. Entretanto, logo após enunciar essa definição, Hume diz: “Ou, em outras palavras, *onde, se o primeiro objeto não tivesse existido, o segundo nunca teria existido*”[97].

Ora, essa explicação do conteúdo da definição filosófica é claramente contrafatual. Hume fala do que teria acontecido, ou melhor, do que não teria acontecido, a partir de uma condição que não existiu. A explicação contrafatual implica que Hume considerava a causa como condição não apenas suficiente, mas também necessária do efeito, o que, por sua vez, implica em uma universalidade irrestrita sendo atribuída à relação de causa e efeito: seria impossível tanto um caso em que um objeto similar ao primeiro seria dado sem ser acompanhado por um objeto similar ao segundo quanto o inverso, isto é, um caso em que um objeto similar ao segundo seria dado sem ser acompanhado por um objeto similar ao primeiro[98].

---

[95] 1998: 337.
[96] *EHU*, 7.2, 29.
[97] Ibidem, idem.
[98] Note-se assim que Hume reconhece ambos os princípios: “mesmas-causas-mesmos-efeitos” e “mesmos-efeitos-mesmas-causas”; o que, inclusive, está completamente explícito na quarta regra pela qual julgamos relações de causa e efeito (*THN*, 1. 3. 15, 6).

Mas se o significado da definição que, a princípio, tomamos como meramente regularista é ainda nomológico ou contrafatual, como ele poderia ser empírico, como insistimos que, segundo Hume, seria ao tratarmos do ponto anteriormente? Para Kant, isso parece completamente impossível:

> Os aparecimentos bem podem oferecer casos a partir dos quais é possível uma regra de acordo com a qual algo usualmente acontece, mas nunca uma regra de acordo com a qual a sucessão é necessária; assim, à síntese de causa e efeito está anexada uma dignidade que nunca pode ser expressa empiricamente, a saber, que o efeito não é meramente acompanhado pela causa, mas é posto através dela e se segue dela. A universalidade estrita da regra não é, portanto, nenhuma propriedade de regras empíricas, regras estas que não podem adquirir através de indução algo além de uma universalidade comparativa...[99]

Quer dizer, para Kant, o significado de uma regra dotada de tamanha dignidade nomológica tem que ser *a priori*. Mas nós vimos que Hume acredita que esse tipo de ideia de uma universalidade sem limites ou irrestrita pode ser gerada empiricamente, o que parece bastar para sua teoria do significado, afinal, a ideia de Deus, que usamos como analogia, não contém apenas a ideia de faculdades cujo poder seria comparativamente maior em relação a nossas próprias faculdades. Vale a pena, inclusive, recuperarmos a citação que já utilizei como uma analogia para o modo como seria formada a ideia de causa em Hume: "a ideia de Deus, significando um Ser *infinitamente* inteligente, sábio e bom surge da reflexão sobre operações da nossa própria mente e do aumento, *sem limites*, daquelas qualidades de bondade e sabedoria"[100] (itálicos meus).

Com isso, eu manteria minha sugestão de que Hume conceberia o significado do conceito de "causa" como sendo empírico, ainda que ele me pareça atribuir às regras causais a mesma dignidade que o apriorismo de Kant atribuía. O que tenho em vista ao fazer essa afirmação é que Hume ainda diria que a ideia de causa teria sido

---

[99] *KrV*, A 91-92/ B 124.

[100] *EHU*, 2, 6.

composta ou gerada a partir da cópia de impressões, assim como aconteceria com a ideia de Deus.

Mas ainda que possamos, talvez, concordar com Hume quanto à possibilidade de formarmos e, assim, adquirirmos empiricamente a ideia de regras estritamente universais e necessárias, naturalmente, permanece o fato de que Hume não teria como assegurar a objetividade dessa ideia. Na verdade, Hume concordaria com o que Kant diz na citação acima sobre os limites da indução. Por isso mesmo, Hume apenas pôde mostrar o motivo pelo qual acreditamos que a ideia de causa não seria fictícia, mas não pôde provar que ela não seria de fato fictícia.

Ao que tudo indica, podemos dizer kantianamente que, ainda que a aquisição da ideia de causa pudesse ser empírica, como seria na reconstrução que fiz de Hume, a sua realidade objetiva não poderia ser demonstrada por um procedimento empírico, razão pela qual o próprio significado do conceito teria que ser *a priori*. Se essa análise faz sentido, Kant teria uma teoria do significado ligada a uma teoria da prova: o significado do conceito é empírico quando a prova de sua realidade objetiva pode ser empírica; é *a priori*, por outro lado, quando a prova da realidade objetiva precisa ser *a priori*. Já Hume teria uma teoria do significado atrelada a uma teoria da aquisição de ideias, ou seja, haveria significado quando podemos mostrar a partir de quais ideias simples copiadas de impressões é formada uma ideia complexa. Desse modo, o significado seria empírico quando podemos rastrear as impressões que deram origem à ideia, enquanto simplesmente não haveria significado possível de outra forma. Agora, de acordo com minha leitura, nem toda ideia dotada de significado, para Hume, seria uma ideia à qual seríamos capazes de oferecer um referente.

Em um primeiro balanço, temos então que Hume e Kant compartilhariam o mesmo conceito de causa. Para Hume, esse conceito teria um significado empírico, tendo em visto o modo como ele poderia ser composto, mas não teria um referente objetivo, dado que não haveria uma impressão objetiva (de sensação) correspondente à ideia complexa formada. Enquanto isso, para Kant, o conceito teria um significado *a priori*, tendo em vista justamente a impossibilidade de encontrarmos um referente empírico para o conceito dentre os objetos observados. A prova de que o conceito teria realidade objetiva seria então baseada em sua função como condicionante de qualquer evento observado.

Lidando com a questão da relação entre o conceito de "causa" e a experiência, é útil que eu me refira ao fato de tanto Kant quanto Hume negarem o ceticismo quanto ao conhecimento empírico, mas em

sentidos bem diferentes. Hume é bastante explícito no tocante à sua posição:

> Se me perguntassem aqui se dou o meu assentimento sincero a esse argumento em que pareço insistir tanto [argumento favorável ao ceticismo], e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que o nosso julgamento não possui para *nenhuma* coisa *qualquer* critério de verdade e falsidade, responderei que esta questão é inteiramente supérflua e que nem eu, nem qualquer outra pessoa, fomos jamais sincera e constantemente desta opinião. *A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, impele-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir* [itálicos meus]...[101]

Transpondo essa posição para o contexto da investigação contida na Segunda Analogia, nós teríamos a necessidade ou propensão natural de irmos além do mero reconhecimento de sucessões subjetivas de impressões. Na verdade, a própria distinção entre sucessões subjetivas e objetivas, com uma decorrente busca pelo critério que distinguiria uma coisa da outra, já seria, se bem entendo Hume, anti-natural, já que, na vida prática, o problema não se coloca. Neste ponto, é relevante notar que, em momento algum da Segunda Analogia, Kant justifica a própria necessidade de sínteses objetivas, ou seja, ele não explica por que teríamos que atribuir uma referência objetiva a certas sucessões. Ele apenas explica como tais sucessões objetivas são possíveis, no caso, pela aplicação de um certo modelo causal. A posição de Kant poderia então, neste momento, convergir com a de Hume? A formulação de juízos com pretensão de objetividade seria apenas um fato incontornável da nossa natureza? Não pensaremos assim se nos lembrarmos do que vimos acerca da Dedução Transcendental das categorias, cuja análise, não por acaso, foi inserida neste trabalho.

É com o argumento que compõe o cerne da Dedução Transcendental que Kant enfrenta o cético quanto à referência objetiva de nossas representações à sua própria maneira. Como vimos, a possibilidade de atribuição de conteúdos ao "eu do juízo" – que, por sua

101 *THN*, 1.4.1, 8.

vez, seria a própria condição de possibilidade para que esses conteúdos representem algo para nós – para Kant, só seria possível sob o pressuposto da aplicabilidade de princípios de síntese, que, em função da própria natureza do argumento, são então considerados válidos *a priori*. Como princípios válidos *a priori* são princípios universalmente válidos com relação aos fenômenos e como, segundo o idealismo de Kant, a subsunção a princípios universalmente válidos é o que garantiria a objetividade dos juízos, ficaria provado, contra o cético, que o conhecimento empírico tem que ser, em princípio, sempre possível, ou seja, juízos empíricos têm realidade objetiva, e não apenas um referente subjetivo que nossa natureza faz com que tomemos por objetivo. Isso quer dizer que ficaria garantida a necessidade de uma possibilidade, a vigorar sempre que haja o *input* de dados sensíveis, o que nos colocaria bem distantes da "necessidade empírica/psicológica" de uma imposição da natureza e nos permitiria compreender o significado de princípios que são necessariamente válidos, porém com relação a "algo totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*".

8. Um Último Passo da Resposta a Hume

Muito bem, até aqui, conduzimos nossa análise da resposta de Kant a Hume tomando por base a primeira questão humeana com respeito à causalidade, bem como o próprio conceito de "causa". Mas será que o resultado teria a mesma aparência favorável a Kant se pensássemos sobre a segunda questão de Hume? Será que Kant teria alguma resposta ou algo a objetar à teoria de Hume quando se trata da descoberta da "necessidade material", isto é, da necessidade de um dado efeito face a uma causa em particular? Afinal, não teria Kant que admitir que, embora tenhamos que pressupor uma regra nomologicamente necessária quando julgamos que o barco, por exemplo, desloca-se pelo curso do rio, cada regra em particular, no entanto, conteria uma necessidade que não podemos descortinar pela razão? Hume já havia nos mostrado que, a princípio, podemos conceber que qualquer evento seja causa ou efeito de qualquer outro evento. Portanto, por que consideraríamos necessário que especificamente um evento do tipo A fosse causa de um evento do tipo B? Hume procurou resolver sua primeira questão a partir da resposta à segunda, Kant poderia fazer o caminho inverso?

Note-se que a necessidade material não se confunde com a necessidade transcendental pertencente à máxima geral da causalidade, sem a qual não haveria experiência de uma sucessão objetiva. Da

necessidade do princípio "todo-evento-alguma-causa" decorre que haverá regras universais e necessárias, mas não *quais* serão elas, ou seja, não decorre que barcos sejam impelidos por correntezas, por exemplo. Desse modo, podemos dizer que, diferentemente do que faz Hume, Kant começa sua investigação pela primeira questão, porém, a resposta que ele oferece para ela não serve para a segunda questão[102]. Isso pode então significar que Kant aceitaria a resposta de Hume para a segunda questão? Seria simplesmente a conjunção constante que, por indução, nos levaria à necessidade material?

É verdade que o próprio significado do conceito de uma "Analogia da Experiência", em Kant, já nos mostra que a experiência terá o papel central quando se trata da determinação das leis causais particulares. Kant deixa suficientemente claro que o conceito de causa e efeito não é um conceito que permita a construção ou antecipação de um dado a partir do registro de outro, mas apenas a determinação do modo como os eventos dados se relacionam:

> quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (embora indeterminada), não se poderá dizer *a priori qual* é a outra percepção e *qual* é a sua *grandeza*, mas tão-só como está necessariamente ligada à primeira, quanto à existência, neste *modo* do tempo[103].

Assim, o que a Segunda Analogia nos propicia, uma vez dado um evento, é uma regra para procurar outro na experiência e um sinal para aí o encontrar[104]. Por conseguinte, as regras encontradas, por terem seu conteúdo determinado a partir da experiência, terão sempre um caráter contingente e, portanto, falível. No entanto, sob outro aspecto, como é textual na passagem citada acima, também será uma regra que expressa que um tipo de evento está *necessariamente* ligado a outro, coisa que não será a experiência que nos dirá[105].

Desse modo, o problema que temos em mãos é o seguinte: assim como Hume, Kant não tem dúvidas de que o conceito de causa e efeito

---

[102] Cf. *KrV*, A 127-128/ B 165.
[103] *KrV*, A 179/ B 222.
[104] Cf. *KrV*, A 180/ B 222.
[105] Da mesma forma que Hume não pôde encontrar uma impressão de sensação (ou impressão derivada de objetos do sentido externo) referente à idéia de conexão necessária entre dois eventos dados.

não pode prescindir do conceito de conexão necessária entre os eventos relacionados, conceito este que, no entanto, não é ele mesmo exibível na experiência; mas, diferentemente de Hume, Kant não aceita que essa necessidade possa então ser determinada como aquela de um sentimento do observador[106], posteriormente projetado sobre os objetos; como, então, Kant poderia atribuir necessidade material a uma regra empírica? Como essa necessidade que buscamos encontrar, a saber, a necessidade que, tanto para Hume quanto para Kant, faz parte do conteúdo semântico do próprio conceito de causa, também não é dedutível da necessidade transcendental do princípio geral "todo-evento-alguma-causa", parece que Kant só pode deixar o problema em aberto e acabar por admitir que nunca sabemos, por exemplo, que o barco *tem que ser* impelido pela correnteza.

Ou talvez a resposta kantiana para esse tipo de questão simplesmente não esteja contida na Segunda Analogia pelo fato do problema ser recebido pela filosofia crítica no contexto de uma teoria da sistematização do conhecimento empírico, e não de uma teoria da ordenação dos fenômenos em experiências. Na verdade, podemos notar que os problemas da prova da necessidade transcendental e da prova da necessidade material pertencem a registros bem diferentes. A meu ver, a Segunda Analogia trataria apenas da semântica do conceito de "causa", ou seja, da referência objetiva desse conceito, não contendo qualquer tipo de teoria epistemológica sobre a forma de determinação de regras empíricas como leis causais particulares.

Creio que meu ponto seja, de certa forma, algo semelhante ao que Guyer também tem em vista: "Finalmente, Kant tenta, sim, providenciar uma explicação para o nosso conhecimento de leis causais particulares na teoria estendida da razão e do juízo que ele subsequentemente desenvolve, não na 'Analítica Transcendental' da *Crítica da Razão Pura* ou nos *Prolegômenos a qualquer Metafísica Futura*, mas somente na Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo* (talvez precedida pelo Apêndice à 'Dialética Transcendental' da primeira *Crítica*)"[107]. Eu apenas discordo do modo como Guyer caracteriza o problema epistemológico que estaria em jogo, a saber, pela questão: como

---

[106] Uma impressão de reflexão (ou uma impressão que o sujeito tem de si mesmo).
[107] GUYER, 2008,p. 94.

justificaríamos o que ele chama de premissa de base do raciocínio indutivo, segundo a qual o futuro teria que se assemelhar ao passado?[108]

Não é claro para mim por que Guyer pensa que o princípio da uniformidade ainda seria um problema após a Segunda Analogia, uma vez que, como eu, ele acredita que a prova do princípio "todo-evento-alguma-causa", em Kant, pressupõe a existência de leis causais particulares[109]. Nós vimos justamente que, para Kant, um evento causalmente determinado é um evento que se segue a outro de acordo com uma regra estritamente universal, que seria uma lei causal particular ou empírica. Ora, leis causais – sendo, por definição, regras universais e necessárias – pressupõem justamente que, *em todo o tempo*, eventos do mesmo tipo terão efeitos do mesmo tipo.

Nesse sentido, penso que não seja por acaso que Guyer veja-se levado a admitir que, mesmo na terceira *Crítica*, não haveria uma resposta kantiana direta para a questão sobre o princípio de base das leis empíricas particulares[110]. Simplesmente, não era um problema a que Kant tivesse que responder de alguma forma, dado o modelo causal com o qual ele tinha se comprometido. Em suma, o chamado princípio "mesmas-causas-mesmos-efeitos"[111] – que, como deve estar claro, estabelece que não há relações causais puramente singulares, sendo essas sempre instâncias de leis causais particulares – por razões conceituais, já fora provado implicitamente na esteira da prova do princípio "todo-evento-alguma-causa"[112].

---

[108] Cf. idem, ibidem.

[109] Cf. ibidem, p. 127. Todavia, para mim, essa afirmação não implica que e como estaremos em condições de descobrir as leis particulares. Implica apenas que precisamos da pressuposição delas para aplicarmos a máxima geral da causalidade

[110] Cf. ibidem, p. 114.

[111] A formulação também é de Beck (1978, p. 120).

[112] Note-se bem que não estou dizendo que, em geral, o princípio "todo-evento-alguma-causa" implique o princípio "mesmas-causas-mesmos-efeitos". Apenas me refiro ao modo como Kant, em particular, entende a determinação causal, a saber, como uma conformidade a regras universais e necessárias. O mesmo vale para Hume, que, como vimos, incluiu o princípio da uniformidade em sua definição de causa. Assim, eu estou plenamente de acordo com Falkenstein, quando ele afirma que, no modelo causal regularista (e necessitarista) aceito por Hume e Kant: "Causas são simplesmente o que é sempre seguido pelo mesmo tipo de evento, e o que não é sempre seguido pelo mesmo tipo de evento, por definição, não pode ser uma causa" (1998, p. 334).

O que ocorre é que, de nenhum dos dois princípios mencionados acima, portanto, nem mesmo do princípio "mesmas-causas-mesmos-efeitos", se pode derivar a necessidade de uma dada regra em particular. Assim, o que nos falta ainda, findada a análise da Segunda Analogia, é justamente uma explicação para o fato de tomarmos algumas generalizações empíricas como regularidades acidentais e outras como leis causais. O problema que temos em vista, por sinal, aparece explicitamente formulado logo na Introdução (publicada) da *Crítica da Faculdade do Juízo*:

> …há tanta multiplicidade de formas na natureza, como se fossem tantas modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza, que são deixadas indeterminadas por aquelas leis que o entendimento puro dá *a priori* – desde que essas pertencem apenas à possibilidade de uma natureza (como objetos dos sentidos) em geral – que, não obstante, também precisa haver leis para aquilo que, como empírico, pode parecer contingente de acordo com o *insight* do *nosso* entendimento, mas que se são chamadas de leis (como é também requerido pelo conceito de uma natureza), precisam ser consideradas como necessárias sob um princípio da unidade do múltiplo, mesmo que esse princípio seja desconhecido para nós[113].

O modo como Kant lidará com o problema assim formulado será reconhecendo que, do ponto de vista do conhecimento humano, só é possível considerarmos necessário que a existência de um tipo de evento se relacione com a de outro tipo de evento, ou seja, só é possível considerarmos a necessidade de uma lei empírica se a tomarmos como parte de um sistema hierárquico de leis, em que as mais particulares aparecem como que derivadas das mais gerais[114]. Refletimos, portanto, sobre a natureza como se ela fosse constituída em tal sistema, onde uma multiplicidade de leis particulares adquire unidade ao ser pensada sob leis cada vez mais genéricas, o que Kant considera como possível, desde

[113] *KU*, AA 05: 179-180.

[114] "...precisamos pensar em leis como partes de um sistema para atribuirmos a elas a necessidade que elas precisam ter para que sejam leis, mas que não podem possuir de outro modo" (GUYER, 2008, p. 217).

que tomemos a natureza como um produto conforme a fins de um entendimento superior ao nosso:

> têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis [as transcendentais], que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares[115].

É muito importante notarmos que não atribuímos à própria natureza, objetivamente ou como princípio constitutivo, uma tal sistematicidade, mas apenas ao nosso modo de refletir sobre ela, visando suprir a insuficiência de nossa capacidade cognitiva para descortinar a necessidade de uma lei empírica apenas por ela mesma. Nesse sentido, o princípio da sistematicidade é, para usarmos os termos da primeira Crítica, regulativo, e não constitutivo[116]. Nos termos mais próprios à terceira Crítica, ele é um princípio para o juízo reflexionante, que procura um universal para um múltiplo dado, e não para o juízo determinante, que apenas subsume o múltiplo no universal já disponível:

> A conformidade a fins da natureza é assim um conceito *a priori* especial, que tem sua origem estritamente na capacidade de julgar reflexionante. Pois nós não podemos atribuir aos

---

[115] *KU*, AA 05: 180. Eu não vou discutir neste trabalho por que teríamos que pensar nesse outro entendimento que não o nosso, em vez de simplesmente concebermos a natureza como se fosse em si mesma sistemática, ou seja, eu não vou discutir por que o sistema da natureza, em Kant, deve ser conforme a fins ou teleológico. Kant parece pressupor que uma legalidade só pode fazer sentido como função de um entendimento, mas uma investigação a respeito de suas razões para tanto nos levaria a uma nova pesquisa, extrapolando o âmbito do presente texto.

[116] "...a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade projetada, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o múltiplo..." (*KrV*, A 647/ B 675). Entretanto, nesse contexto da primeira *Crítica*, o sistema projetado ainda não parece pensado com relação a nosso problema em especial.

> produtos da natureza algo como uma relação a fins da natureza neles, mas somente podemos usar esse conceito para refletir sobre a conexão dos aparecimentos que são dados de acordo com leis empíricas na natureza[117].

Portanto, pensar a natureza em conformidade a fins não significa, ao menos em um primeiro momento, moralizá-la, e nem nunca significará fazer valer sobre ela um princípio transcendente para a explicação dos fenômenos, mas, tão somente e apenas, introduzir em nosso conhecimento dela um princípio que nos permita julgá-la como se ela tivesse a forma que mais convém ao nosso modo limitado de conhecer: a sistematicidade. Trata-se, assim, de retirar um problema do domínio da psicologia cognitiva e inseri-lo em seu devido lugar na filosofia transcendental, algo de que Kant parece estar perfeitamente ciente, no que soa como que uma retomada tardia do diálogo com Hume:

> …se alguém quer dar a origem destes princípios fundamentais [máximas da capacidade de julgar reflexionante] e tenta fazê-lo de um modo psicológico, isto contraria inteiramente seu sentido. Pois eles não dizem o que acontece, isto é, de acordo com quais regras nossos poderes cognitivos realmente desempenham seu papel e como as coisas são julgadas, mas antes como elas devem ser julgadas e essa necessidade lógica e objetiva não será alcançada se os princípios forem meramente empíricos. Assim, a conformidade a fins da natureza para nossas capacidades cognitivas e para seu uso, o que é óbvio nelas, é um princípio transcendental dos juízos...[118].

A conformidade a fins não é um princípio constitutivo ou determinante, porque, ao contrário dos princípios puros do entendimento, não pode determinar a priori os próprios objetos da experiência, uma vez que diz respeito ao conteúdo dessa experiência, e não à sua forma. No entanto, a tal princípio da capacidade de julgar reflexionante, Kant, como se vê na passagem, também atribui uma

---

[117] *KU*, AA 05: 181.
[118] *KU*, AA 05: 182.

função normativa que, em geral, faz parte de seu conceito amplo e moderno de lógica. Mais do que de um princípio normativo ou lógico, na verdade, estamos mesmo diante de um princípio transcendental. Assim, é de se perguntar por que não se trata pura e simplesmente de um princípio metodológico ou heurístico para a ciência, ou seja, por que procedemos como se a natureza fosse um sistema, em vez de apenas sistematizarmos nossos conceitos dela, na medida do possível. A resposta parece estar no propósito com o qual introduzimos a sistematicidade, o que foi muito bem percebido por Guyer:

> ...nós precisamos estar aptos para considerarmos leis particulares da natureza como necessariamente verdadeiras mesmo antes de termos descoberto o sistema completo delas – o que, na verdade, pode nunca acontecer – e nós só podemos fazer isso se nós assumirmos que o sistema completo de leis, que torna necessárias leis particulares que conhecemos, existe mesmo se nós não o conhecemos. Assim, nós precisamos supor que o sistema de leis existe na própria natureza, além das porções dele que por acaso conhecemos[119].

Além de serem parciais, as teorias sistemáticas que construímos estão também sujeitas à falência, ou seja, não temos nenhum meio para sabermos se uma teoria sistemática não terá que ser substituída por outra. Como nota o próprio Guyer, Kant, por conseguinte, não está oferecendo uma epistemologia da necessidade material, no sentido propriamente de um "método que garanta que nós possamos descobri-

---

[119] GUYER, 2008, p. 218. Em A Semântica Transcendental de Kant (cf. 2000, pp. 300-302), Zeljko Loparic trabalha o modo como Kant teria transformado a idéia metafísica da natureza como sistema em um problema típico da metodologia das ciências empíricas da natureza. Suas conclusões parecem algo distintas das alcançadas neste trabalho, porque estudamos o problema do sistema em contextos diferentes. No caso, Loparic se atém à primeira *Crítica*, onde só estaria em jogo o interesse subjetivo da razão pela maior unidade possível no conhecimento empírico. Já para mim, o sistema só tem interesse na medida em que providencia uma forma de determinarmos a necessidade material, problema que só fora formulado na terceira *Crítica*. Nesse último sentido, o sistema não é puramente metodológico, pelas razões explicadas por Guyer na passagem à qual anexamos esta nota.

la", mas sim "uma teoria que explica como pode haver verdade necessária para leis particulares da natureza"[120]. Em outras palavras, Kant não teria uma teoria que oferecesse um critério para selecionarmos teorias científicas rivais ou para fundarmos definitivamente uma certa teoria. Sua filosofia apenas nos diria que seria por meio de teorias científicas que distinguiríamos generalizações acidentais de leis causais, ainda que não possamos estar certos de que essas leis não serão modificadas, conforme sejam as teorias.

9. Considerações finais

Começamos este trabalho procurando entender o apriorismo de Kant em uma certa relação de continuidade com o naturalismo de Hume, na medida em que ambos pensam a representação de objetos em termos da aplicabilidade de princípios universais. Estamos agora em condições de perceber como esses projetos se separam e se opõe, de modo que o apriorismo acaba por se constituir fundamentalmente como um anti-naturalismo. No caso, Kant é deliberadamente um anti-naturalista por distinguir explícita e rigorosamente entre o problema da gênese do conhecimento e o de sua justificativa, quer dizer, entre o problema da aquisição dos princípios e o problema da legitimidade de seu uso[121].

Feita essa distinção, Kant, na verdade, não precisa discutir o resultado positivo das investigações de Hume, ou seja, não se trata de tentar negar que tenhamos uma propensão como o hábito, por exemplo. As investigações humeanas apenas passam a pertencer ao domínio das ciências empíricas cognitivas, e não da filosofia transcendental, na medida em que constroem hipóteses que explicariam o modo como formamos ideias e o porquê de nossas crenças em sua realidade. De fato, pelo que vimos, Hume explicaria um fato natural - a saber, nossa crença na realidade da ideia de "causa", que é um evento mental - a partir de outro fato natural, que, por acaso, seria outro evento mental - a saber, o sentimento que, de acordo com nossa natureza, estaríamos propensos a ter em determinadas circunstâncias também factuais. Hume explicaria então como adquirimos nossas crenças e por que não poderíamos ter deixado de adquiri-las, mas sua filosofia não poderia servir propriamente como justificativa da atribuição de uma referência objetiva

[120] Ibidem, p. 219.

[121] *KrV*, B 1 e A 84-85/ B 116-118.

para certas ideias e, a bem da verdade, Hume nem sequer pretendia que assim fosse[122].

É desse modo que se evidencia que a verdadeira resposta de Kant a Hume não é uma simples resposta a uma questão humeana. Na verdade, muito além disso, a resposta de Kant a Hume é a defesa da solubilidade do problema da justificativa racional para a referência objetiva atribuída ao conhecimento factual/causal[123], coisa que Hume julgou impossível.

Referências Bibliográficas

HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford : Oxford University Press, 1999.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Ed. David F. Norton & Mary J. Norton. Oxford : Oxford University Press, 2002.

KANT, I. *Werke in Zwölf Bande*. Ed. W. Weischedel. Frankfurt : Suhrkamp, 1991.

_____.*Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin und Leipzig : Walter de Gruyter & Co., 1926.

Traduções:

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *Tratado da natureza humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 2002.

KANT, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Robert B. Louden. Cambridge : Cambridge Unviersity Press, 2006.

[122] Parece-me que, quanto a esse ponto, estou de acordo com Allison: "... ao subordinar a razão ao hábito, Hume está agindo como um cientista cognitivo, e não como um epistemóLogo normativista..." (ALLISON, 2008, p. 2).

[123] As "*matters of fact*" de Hume.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge : Cambridge Unviersity Press, 1998.

_____. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

_____. *Lectures on Logic*. Edited and translated by J. Michael Young. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

_____. *Lógica*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Os progressos da metafísica: acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: "quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?".* Tradução de Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1985.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

Fontes Secundárias:

ALLISON, H. *Custom and Reason in Hume: a Kantian reading of the first book of the Treatise*. Oxford : Oxford University Press, 2008.

_____. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

_____. "Transcendental Affinity, Kant's Answer to Hume". In: BECK, Lewis White (Ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress*. University of Rochester, 1970, pp. 203-211.

BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London : Yale University Press, 1978.

_____. "The Second Analogy and the Principle of Indeterminacy", *Kant Studien*, v. 57, 1966, p. 199-205.

CHIBENI, S. S. "'Chance is nothing real in itself': As bases científicas da tese humeana de que não há acaso no mundo". http://www.unicamp.br/~chibeni/public.htm#chance Acessado em 28 de setembro de 2011.

DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1994.

FALKENSTEIN, L. "Hume's Answer to Kant", *Noûs*, 32:3, 1998, pp. 331-360.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

_____. "Kant's Second Analogy: objects, events and causal laws". In: KITCHER, P. (Ed.). *Kant's Critique of Pure Reason: critical essays*. Lanham, Boulder, New York, Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, pp. 117-144.

_____. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's response to Hume*. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2008.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford : Oxford University Press, 1990.

LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Unicamp/CLE: Campinas, 2000.

MARQUES, J. O. de A. "Hume e a justificação experimental das máximas causais". *Controvérsia* (no prelo).

SELLARS, W. "Empiricism and the Philosophy of Mind". Editado em Hipertexto por Andrew Chrucky em 1995. http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsEmpPhilMind.pdf Acessado em 05 de fevereiro de 2012.

SMITH, N. K. "The Naturalism of Hume", *Mind*, 14: 54 (1905: April), pp. 149-173.

SWARTZ, N. "A Neo-Humean Perspective: Laws as Regularities". http://www.sfu.ca/~swartz/physical-law/regularity_theory.htm Acessado em 03 de fevereiro de 2012.

WATKINS, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity: a commentary on the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*. Cloucester, Mass.: Peter Smith, 1973.

A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO: PROBLEMA, OBJETIVO E RESULTADO DO ARGUMENTO KANTIANO

Hans Christian Klotz
Universidade Federal de Goiás

Introdução ao problema:

A Refutação do Idealismo é um argumento contra o ceticismo acerca do nosso conhecimento de objetos externos que Kant acrescentou na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Mais precisamente, o argumento é dirigido contra a versão do ceticismo acerca do conhecimento de objetos externos que Kant denomina de "idealismo problemático". Este alega que "a única experiência imediata é a experiência interna e daí apenas se inferem as coisas exteriores", inferência esta que não pode ser válida.[1] O objetivo do argumento é demonstrar contra essa posição que "só a experiência exterior é propriamente imediata" e que, portanto, há "uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim".[2] A estratégia do argumento consiste em mostrar que a experiência interna – que o cético pressupõe como não-problemática e imediata – não é possível sem a experiência externa. Com isso, a Refutação do Idealismo possui a forma de um argumento que estabelece as condições de possibilidade de um determinado tipo de experiência, a saber, da experiência "interna". No entanto, em relação ao conteúdo da conclusão do argumento, bem como em relação aos aspectos da experiência interna que estão em foco no argumento, interpretações divergentes têm sido sugeridas. Isso deve-se também ao fato de que a formulação do argumento em B 275 ss. ainda não parece definitiva. Já no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant corrige a formulação do argumento, e em *Reflexões* posteriores que se estendem até o *Opus Posthumum* encontram-se outros esboços de argumentos anti-céticos que são relevantes para a compreensão da

---

[1] *KrV*, B 276.
[2] Ibid.

Refutação. Portanto, para compreender adequadamente o projeto da Refutação do Idealismo é necessário ir além da exposição do argumento dada em B 275 s.. Finalmente, levanta-se a questão de qual a relação entre a Refutação do Idealismo e os outros argumentos da fase crítica de Kant que são dirigidas contra formas do ceticismo acerca do mundo externo – a crítica do quarto paralogismo na Dialética Transcendental, e os argumentos anti-céticos nos *Prolegómenos*. A Refutação do Idealismo traz apenas uma nova "forma de demonstração", como o próprio Kant sugere[3], ou acrescanta um conteúdo substancialmente novo à filosofia crítica? No que segue serão abordadas três questões centrais que se levantam em relação à Refutação do Idealismo: 1. O que Kant entende por "idealismo problemático", e em que sentido este nega a "imediatez" da experiência externa? 2. Qual é a estratégia do argumento kantiano contra o idealismo problemático, e 3. qual é a relação do argumento e da sua conclusão com os outros argumentos anti-céticos que Kant formulou na sua fase crítica?

Desenvolvimento

1. A questão acerca do status epistêmico da experiência externa na Refutação do Idealismo

Kant localizou a Refutação do Idealismo no contexto do segundo postulado do pensamento empírico, como o "lugar próprio" para o argumento.[4] Como se sabe, o segundo postulado é o princípio do entendimento puro que regula o uso da categoria da realidade, admitindo o uso dessa categoria só em relação a objetos que se inserem no todo dos objectos percebidos que é estruturado conforme as Analogias da Experiência. Cabe observar aqui que essa regra permite também considerar objetos como reais que não foram diretamente observados, mas que podem ser inferidos como causas de objetos observados. Se Kant atribui ao idealista problemático a tese de que "a única experiência é a experiencia interna e daí apenas se inferem as coisas exteriores"[5], o idealismo problemático é relacionado com o secundo postulado do pensamento empírico na medida em que ele defende que nossa crença de que existem objetos externos é uma suposição que serve para explicar

[3]*KrV*, B XXXIX

[4] *KrV*, B 274.

[5] *KrV*, B 276.

o que percebemos diretamente (a saber, nossas representações), sendo, como isso, uma suposição inferida da existência de objetos que o segundo postulado permite sob determinadas condições. A essa suposta inferência o idealista problemático objeta com razão que ela não justifica a crença na existência de objetos externos, porque nela se infere "causas *determinadas* de dados efeitos",[6] ou seja, ao ser caracterizada como objeto externo, a causa é descrita além do que precisa ser suposto para explicar o efeito dado. Pois a existência e as características das nossas representações também podem ser explicadas pela hipótese de que há atos inconscientes do sujeito que as produzem.

Pelo fato de que ele é definido no contexto do segundo postulado do pensamento empírico e, com isso, no contexto da discussão sobre a legitimidade de inferências para a existência de objetos não-observados, o idealismo problemático parece estar fundado numa determinada descrição do status epistémico da suposição de que há objetos externos. Segundo ele, não se trata de uma crença numa realidade da qual estamos perceptualmente conscientes, mas de uma hipótese epistemicamente secundária, pela qual buscamos explicar o que percebemos diretamente – a existência dos nossos estados perceptuais. Kant enfatiza que o idealista problemático defende essa visão do status epistêmico da referência a objetos externos sem pressupor que objetos no espaço, se existirem, são coisas em si (portanto, sem pressupor a posição que Kant chama de "realismo transcendental"[7]). Diferentemente do "idealismo dogmático de Berkeley", que considera o espaço como propriedade de coisas em si, o idealismo problemático – que Kant atribui a Descartes – "nada afirma de semelhante".[8] Em contraste com a crítica ao quarto paralogismo, que considera uma versão do ceticismo acerca do mundo externo que explicitamente se baseia no realismo transcendental, agora trata-se de uma figura do ceticismo acerca do mundo externo que independe do realismo transcendental, sendo possível também dentro do idealismo transcendental. Portanto, podemos supor que na Refutação do Idealismo Kant considera o problema do ceticismo numa forma na qual ainda não tinha sido considerada, e na qual é um desafia também sob as premissas do seu próprio idealismo, ou seja, do idealismo transcendental.

---

[6] Ibid.
[7] Veja-se *KrV*, A 369.
[8] *KrV*, B 274.

No entanto, com o resultado de que a intenção de Kant na Refutação do Idealismo é refutar a tese de que a crença na existência de objetos externos é “inferida”, e atribuir-lhe o status de uma crença perceptual e imediata, a intenção da Refutação do Idealismo ainda não está suficientemente explicitada. Porque a fala de uma consciência perceptual e “imediata” de objetos externos pode ser interpretada de diversas maneiras, dependendo de como se concebe o objeto “externo” ao qual tal consciência se refere. A referência a objetos externos, que está envolvida na suposta consciência imediata, pode ser entendida no sentido de que ela se refere a objetos externos num sentido fenomenal, ou seja, a fenômenos cuja forma é o espaço. Pode-se dizer em favor dessa interpretação que na formulação do teorema a ser demonstrado Kant refere-se a “objetos no espaço fora de mim”.[9] No entanto, nessa interpretação dificilmente se entende como a questão da imediatez da experiência interna pode ser posta em dúvida. Porque a existência de fenômenos que aparecem na forma do espaço está imediatamente garantida pela consciência empírica de tais fenômenos. Portanto, a premissa cética de que a referência a objetos externos se deve a uma inferência não-válida não seria compreensivel se apenas a referência à fenômenos espaciais como tais estaria em discussão. É verdade que para o “realista transcendental” a consciência empírica de fenômenos espaciais ainda não garante a existência de objetos no espaço (que, segundo ele, só podem existir como coisas “em si”). Mas, como se mostrou, a Refutação do Idealismo diz respeito a uma figura do ceticismo acerca de objetos externos que independe do realismo transcendental. Portanto, a “consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim” que a Refutação busca estabelecer não é um mero estar-consciente de fenômenos espaciais. Em vez disso, ela deve envolver um elemento que não pode ser reduzido aos fenômenos dados numa experiência – um elemento que, nos termos de Kant, tem que ser caracterizado como “puro”. Corresponde a isso que a forma do argumento da Refutação é a de uma demonstração que visa estabelecer uma condição da possibilidade da experiência. Tal forma em Kant é uma característica dos argumentos cuja função é legitimar conceitos puros, tais como as categorias.

A tese da indispensabilidade de um conceito não-empírico para a referência a objetos externos expressa-se ainda mais claro do que no texto da Refutação numa nota de rodapé no *Prefácio* da segunda edição

---

[9] *KrV*, B 275.

da *Crítica*. Ali, Kant diz que na consciência de uma realidade externa é concebida a "relação da intuição a algo real fora de mim";[10] a representação aqui "refere-se ... a uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim".[11] Segundo isto, a experiência externa essencialmente envolve um referir das representações a algo que não é representação, assim não sendo uma mera consciência de fenômenos espaciais (que são apenas "representações"). Portanto, a fala kantiana de uma experiência "imediata" não se refere a uma consciência imediata de fenômenos como tais, mas ao status do ato de referir representações a algo que não é representação, que é essencial para a consciência de uma realidade externa. O objetivo do argumento é mostrar que esse ato não é exercido em função de alguma inferência feita a partir de experiências internas que independem de qualquer referência externa, mas que ele já está envolvido na própria experiência interna, sendo, nesse sentido "imediato". Ao adquirimos a consciência das próprias representações como tais, já as referimos a algo "fora de nós" – essa é a tese kantiana contra o "idealismo problemático".

Em várias outras formulações Kant aponta para a concepção da referência a objetos externos que pretende justificar na Refutação do Idealismo. Assim, Kant fala de uma "consciência de uma relação a algo exterior a mim"[12] e de "coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido".[13] No entanto, todas essas formulações ainda não são suficientes para exprimir claramente qual o suposto conteúdo da consciência de objetos externos. É só em *Reflexões* dos anos 80 e 90, nas quais Kant continua abordando o tema da Refutação do Idealismo, que se encontra uma explicitação mais precisa do conteúdo da relação consciente com objetos externos que a Refutação supõe.[14] Uma passagem particularmente esclarecedora encontra-se na *Reflexão* nº 5653. Ali, Kant diz:

> A intuição de uma coisa como fora de mim pressupõe a consciência de uma determinabilidade do meu sujeito, na qual eu mesmo não sou determinador, que não pertence então à minha

---

[10] *KrV*, B XL.
[11] *KrV*, B XLI.
[12] *KrV*, B XL.
[13] *KrV*, B XLI.
[14] Veja-se em particular as *Reflexões* n° 5652, 5653, 5654, 5709, 5984, 6311-17, 6319, 6323 (Bl. II), 6338 (S. III), 6345 e 6362.

> espontaneidade, porque o que determina não está dentro de mim ...*
>
> *(e só através do espaço a representação de um objeto como fora de mim recebe realidade (na intuição). Vice versa eu (não) receberia pelo espaço o conceito da existência de algo como fora de mim, se o conceito de uma relação que pertence ao *commercio*, e como dado na percepção, não fosse o fundamento. No entanto, este é o conceito da mera passividade num estado representacional. Que este conceito não é inferido, porque não percebemos a causa de uma representação dentro de nós, mas é uma percepção imediata que precisa ser demonstrada ...”[15]

Kant defende aqui que a consciência de objetos externos não pode ser analisada apenas com referência à estrutura intuitiva de conteúdos empíricos (a estrutura espacial de dados sensíveis). É verdade que a espacialidade fenomênica é necessária para isso: É só “através do espaço” que a “representação de um objeto como fora de mim” adquire “realidade”, isto é, referência a um conteúdo apresentado por uma intuição. No entanto, isso não é suficiente para a consciência de um objeto externo: Par que eu possa possuir “o conceito da existência de algo como fora de mim”, é necessário que “o conceito da mera passividade num estado representacional” sirva como fundamento. A referência a um objeto externo essencialmente envolve a concepção de algo que não é fenômeno e em relação ao qual nós temos que nos conceber como “passivos”. Ao mesmo tempo, e em consonância com o idealismo transcendental, Kant mantém a tese de que o fundamento não-fenomenal de fenômenos espaciais é incognoscível. Assim, na mesma *Reflexão* Kant diz: “Que podemos estar conscientes de uma relação externa sem jamais podermos conhecer o objeto mesmo, mas apenas a forma dessa relação de nós mesmos com a presença do mesmo, não gera nenhuma dificuldade”.[16] E na *Reflexão* 6315 Kant diz do espaço que ele é “imediatamente referido a um objeto ..., no entanto, sem sabermos o que este é em si, mas apenas como aparece a nós”.[17]

[15] *Refl*, AA 18: 307/08 (tradução do autor).
[16] *Refl*, AA 18: 310.
[17] *Refl*, AA 18: 618/19.

Se consideramos, além da segunda edição da *Crítica*, as *Reflexões* citadas, podemos avaliar melhor a discussão sobre a compatibilidade do "realismo" de Kant na Refutação com o idealismo transcendental. A tese de que ambos são incompatíveis foi defendida, por exemplo, por Schopenhauer (carta a Rosenkranz do dia 24 de agosto de 1837 (1929, 472 ss.)), Kuno Fischer (1910), Vaihinger (1884, pelo menos em relação à tendencia prevalecente no argumento da Refutação), Kemp Smith (1923), E. Skorpen (1968) e G. Dreyfus (1986). Segue-se do que foi exposto acima que Kant argumenta em favor da necessidade de referir fenômenos espaciais a algo que não é fenômeno – e assim, de entendê-los como o aparecer de algo que nos "afeta" -, mas que ele não afirma a cognoscibilidade deste fundamento não-fenomenal. Kant defende que sem a noção da nossa passividade num estado representacional que apresenta algo no espaço não podemos possuir o conceito de uma realidade externa, mesmo que não possamos conhecer aquilo que nos afeta. Essa tese não é incompatível com o idealismo transcendental, apesar de ela aumentar o conjunto das pressuposições da experiência para além dos princípios da mera síntese dos fenômenos.

2. O argumento da Refutação do Idealismo

O argumento kantiano em favor da tese de que a experiência interna não é possível sem a experiência externa pressupõe uma concepção da experiência interna segundo a qual esta envolve o ato da "determinação" da própria existência "no tempo". Nas primeiras duas frases do texto da *Prova*, Kant deixa claro que o argumento visa estabelecer condições da possibilidade justamente dessa determinação do próprio ser-ai temporal: "Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção".[18]

Como fica claro nas Analogias da Experiência, por "determinação" temporal de fenômenos Kant entende uma correlação desses fenômenos que é concebida como sendo objetivamente correta, ou seja, como não expressando apenas a ordem do aparecer dos fenômenos para o sujeito que julga, mas como sendo correta para qualquer sujeito que julgue sobre os mesmos fenômenos. Conforme Kant argumenta nas provas das Analogias da Experiência, tal ato exige que os fenômenos sejam correlacionados mediante conceitos puros – a

[18] *KrV*, B 275.

saber, as categorias da relação (substancialidade, causalidade e ação recíproca). É um pressuposto fundamental do argumento kantiano que a experiência interna também envolve a determinação objetiva dos fenômenos, ou seja, que ela também é caracterizada por objetividade. Segundo isto, na experiência interna o sujeito concebe seus próprios estados mentais como objetos possíveis do juízo de outros sujeitos, e pretende que seus juízos sobre esses estados sejam válidos para qualquer outro sujeito que julgue sobre elas. Pode-se dizer nesse sentido que na experiência interna "eu devo conhecer a mim mesmo como objeto", como Kant diz na *Reflexão* 6313.[19] O argumento kantiano pressupõe que tais pretensões à objetividade sejam, a princípio, legítimas, e que as categorias esquematizadas da relação são condições dessas pretensões. O argumento não é dirigido contra o ceticismo acerca da legitimidade de pretensões a objetividade – esse objetivo pode ser atribuido à dedução transcendental das categorias -, mas contra um ceticismo que considera os próprios estados mentais os únicos objetos possíveis de juízos corretos, contestando apenas a possibilidade de justificar juízos sobre objetos *externos*.

O argumento kantiano apoia-se em particular na Primeira Analogia da Experiência, segundo a qual a determinação objetiva dos fenômenos exige a representação de algo "permanente", a permanência sendo o "esquema transcendental" da categoria da substancialidade. Com isso, é decisivo para o argumento a tese de que a referência a um objeto permanente não pode ser uma referência a algo "em mim", ou a mim mesmo. Mas porque seria impossível encontrar na experiência interna algo de permanente – ou seja, encontrar a si mesmo enquanto substância? O argumento no texto da Refutação – consideramos a versão corrigida conforme o *Prefácio* da segunda edição da *Crítica* – parece mais repetir essa afirmação, do que oferecer um argumento em favor dela:

> Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e,

[19] *Refl*, AA 18: 615.

> consequentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram.[20]

É verdade que representações são apenas determinações transitórias de um sujeito e, portanto, não podem ser consideradas substâncias permanentes. Mas não se segue disso que uma substância só pode ser um objeto da experiência externa. Kant pressupõe aqui que o objeto permanente que é necessário para a determinação objetiva do tempo não pode ser o sujeito mesmo enquanto substância mental. No texto da Refutação encontram-se duas observações que poderiam ser utilizadas para preencher a lacuna no argumento: Primeiro, Kant observa que "nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não ser a *matéria* ...";[21] e na *Observação Geral ao Sistema dos Princípios* Kant afirma que "para entender a possibilidade das coisas, em consequência das categorias, e assim mostrar a realidade objetiva destas últimas, carecemos não só de intuições, mas de intuições externas". Assim, no caso da categoria da substancialidade, "temos necessidade de uma intuição no espaço (a da matéria) ..., pois só o espaço é determinado com permanência, enquanto o tempo, e por conseguinte tudo o que se encontra no sentido interno, flui continuamente".[22]

Nenhum desses dois argumentos é satisfatório. Enquanto que o primeiro apenas afirma a necessidade de representações de algo espacial para a aplicação das categorias como um fato (que o cético poderia negar), o segundo argumento apoia-se numa caracterização do espaço e do tempo que precisaria de mais explicitação. A caracterização do espaço como "permanente" não se segue do conceito kantiano do espaço, como P. Guyer mostrou[23], e a caracterização oposta do tempo parece até contradizer à descrição do tempo – dada antes na *Crítica* – como "forma permanente da intuição interna".[24] Um argumento mais forte em favor da necessidade da representação de objetos espaciais parece encontrar-se anotado na cópia da *Crítica* que Kant possuía (no "Handexemplar"), onde Kant aponta para a necessidade de uma lei quantitativa de conservação que só pela referência a objetos materiais

---

[20] *KrV*, B XXXIX.
[21] *KrV*, B 278.
[22] *KrV*, B 291.
[23] Veja Guyer 1983, pág. 336, e 1987, pág. 286.
[24] *KrV*, B 224.

pode receber um conteúdo concreto: "Tudo então que na experiência pode ser distinguido do que muda é a quantidade, e essa só pode ser estimada pela grandeza do efeito meramente relativo, as relações externas permanecendo iguais, e isso só se aplica a corpos".[25] "Na alma, nenhum quantum de substância é possível. Portanto, nada que se pode determinar através de um predicado, e chamar de permanente".[26]

No entanto, considerando o objetivo da Refutação de demonstrar a necessidade do ato de referir intuições a algo que nos afeta, como ato essencial para o "conceito da existência de algo fora de mim", deve-se dizer que o passo considerado até agora não é suficiente, porque ele estabeleceria apenas a necessidade de fenômenos espaciais para a experiência interna. Porque tais fenômenos, ao serem percebidos, precisam ser ligados à ideia da própria passividade que, por sua vez, envolve o conceito de algo que não é representação em mim? No *Prefácio* da segunda Edição da *Crítica*, Kant enfatiza mais do que no texto da Refutação a ideia de que referir intuições a objetos externos envolve referi-los a algo que não é representação. Ali, ele aponta para a diferença entre a "representação de algo permanente" e uma "representação permanente", a última sendo impossível.[27] Essa distinção deixa claro que a substância permanente tem que ser distinguida das representações dela. No entanto, isso ainda não significa que a concepção do permanente tem que ser ligada à ideia de um fundamento dos fenômenos que nos afeta e que não é fenômeno. Em vez disso, pode-se levar em conta tal distinção também ao entender o permanente como um "objeto" no sentido de uma totalidade dos fenômenos que estão sintetizados conforme um conceito – análise esta que Kant utiliza na Analítica Transcendental para explicitar a distinção entre representações e seus objetos intencionais.[28] Para demonstrar a necessidade da ideia de um fundamento afetante dos fenômenos espaciais, que diferiria também de qualquer conjunto de fenômenos, é preciso dar um outro argumento. No entanto, tal argumento não se encontra no *Prefácio* da segunda edição da *Crítica*. Portanto, deve-se dizer que na *Crítica* Kant ainda não apresenta um argumento suficiente para a conclusão que a Refutação busca estabelecer, na medida em que esta diz respeito justamente a essa ideia.

---

[25] *Reflexão* LXXXI, AA 23: 30/31.
[26] *Reflexão* LXXXIV, AA 23: 31.
[27] *KrV*, B XLI.
[28] Veja-se *KrV*, A 189/ B 234 e A 191= B 236.

Nas *Reflexões* escritas depois da segunda Edição da *Crítica* encontra-se um esboço que aponta para o passo do argumento que é necessário para completar o argumento. De acordo com a estratégia do argumento na *Crítica*, este parte da representação de algo permanente como condição fundamental da determinação objetiva do tempo, estabelecendo uma ligação intrínseca dessa representação com a consciência da própria receptividade:

> Ora, o permanente não pode ser apenas pensado na determinação do tempo e pertencer à espontaneidade da autodeterminação, porque então não subjazeria à determinação do tempo. Portanto, tem que ser representado em relação à mera receptividade do ânimo, ou seja, em relação a algo que afeta, que é diferente de mim, e essa representação não pode ser inferida, mas tem que ser originária.[29]

O argumento refere-se ao ponto de vista da consciência perceptual, na medida em que nele os próprios estados e atos são entendidos como algo que pode ser determinado objetivamente no tempo e que, portanto, pressupõe a representação de algo permanente como condição de toda determinação objetiva. Para o sujeito de tal estado não é possível conceber a representação do permanente como mero produto da sua espontaneidade, porque em toda referência aos seus atos – enquanto ocorrências objetivamente determináveis – ele sempre já pressupõe a representação do permanente. Como Kant diz na mesma *Reflexão*, "a consciência empírica andaria num círculo" se concebesse a representação do permanente como mero produto dos seus atos.[30] Segue-se disso que a consciência tem que entender a representação do permanente como aparência de algo em relação ao qual ela é receptiva, relacionando a representação espacial do permanente a "algo que afeta". E na medida em que já a experiência interna, ao visar determinar-se objetivamente no tempo, pressupõe a representação do permanente, ela envolve também, e "imediatamente", a referência a um fundamento externo das próprias representações e, com isso, o "conceito da existência de algo fora de mim".

---

[29] *Reflexão* 5653, AA 18: 309 (tradução do autor).
[30] *Refl*, AA 18: 308.

No entanto, nas *Reflexões* parece que o projeto da Refutação do Idealismo envolve um segundo objetivo que vai além da demonstração da tese da imediatez: É preciso mostrar, diz Kant, que "nós estamos de fato passivos" e, com isso, que "a nossa experiência se refere a coisas que realmente estão fora de nos".[31] Tais formulações sugerem que Kant não pretendia apenas mostrar que a pressuposição da própria passividade está operante já na experiência interna, mas também que esta pressuposição é *verdadeira*. Em relação aos princípios do entendimento puro, que são regras necessárias da síntese de intuições, não há diferença nenhuma entre a sua função como "condições da possibilidade da experiência" e a sua verdade. Pois "fenômenos, sendo simples representações, não estão sob nenhuma lei de conexão como àquela que a faculdade conectante prescreve".[32] No entanto, a pressuposição da "existência de algo fora de mim", na medida em que ela não é uma regra da síntese, mas se refere a um fundamento da existência de fenômenos, pode ser errada mesmo que ela esteja necessariamente operante em nossa experiência interna, ou seja, mesmo que a tese da imediatez seja verdadeira.

Nas *Reflexões* escritas depois da segunda edição da *Crítica* encontram-se argumentos que buscam resolver esse problema ao considerar as condições da atividade da imaginação. Assim, na *Reflexão* 5653, Kant diz: "Pois sem algum sentido externo cujas representações apenas reproduzimos e recompomos em outra maneira (tal como acontece com o sentido interno no fantasiar), não poderíamos ter sonhos".[33] Esse argumento baseia-se no pressuposto de que a imaginação não é uma capacidade da produção originária de conteúdos, mas apenas uma faculdade de reproduzir e associar os conteúdos dados anteriormente em algum sentido, dentro da dimensionalidade ("forma") que caracteriza esse sentido. Segue-se disso que não poderíamos imaginar objetos no espaço se não possuíssemos algum sentido cuja forma é o espaço. No entanto, aqui levanta-se a questão de se esse sentido não poderia ser um sentido interno cujos conteúdos aparecem em nós em função de uma autoafecção. Neste caso, o sentido não seria uma faculdade de "mera passividade". Portanto, apontar a dependência da imaginação de algum sentido não é suficiente para completar a Refutação do Idealismo.

---

[31] *Reflexão* 5653, AA 18: 317 e *Refl*. 6315, AA 18: 618.
[32] *KrV*, B 164.
[33] *Refl*, AA 18: 310.

Em um argumento mais promissor, Kant busca estabelecer o espaço como uma forma da mera passividade ao partir do resultado da Refutação já exposto, ou seja, da tese de que a crença numa realidade externa necessariamente já está presente na experiência interna, como condição da determinação objetiva da própria existência no tempo. A estratégia aqui consiste em mostrar que essa condição não poderia ser efetuada se a representação de algo permanente no espaço fosse um mero produto da nossa imaginação. Assim, Kant diz na Reflexão 5654:

> Se não tivesse objetos externos dos nossos sentidos, portanto, nenhum sentido, mas apenas imaginação, ficaria pelo menos possível tornar-se consciente dessa ação como uma espontaneidade; no entanto, então essa representação pertenceria apenas ao sentido interno e não incluiria nada de permanente que poderia estar por fundamento da determinação da nossa existência na consciência empírica.[34]

O argumento kantiano parte do pressuposto de que todas as operações do sujeito – inclusive as operações da imaginação – a princípio são objetos possíveis da experiência interna, assim estando potencialmente conscientes como operações próprias. Como Kant diz numa outra passagem: "... a consciência pode acompanhar todas as representações, portanto também as da imaginação, que e cujo jogo é um objeto do sentido interno do qual deve ser possível tornar-se consciente como tal".[35] Ora, se o cético tivesse razão em dizer que todas as nossas representações dos objetos externos possivelmente são apenas ficções produzidas pela imaginação, seguir-se-ia sobre esse pressuposto, que uma experiência interna é possível na qual nos tornamo-nos conscientes da origem meramente interna de toda a nossa experiência supostamente externa. No entanto, nesse caso não haveria mais nenhuma referência a objetos externos que estivesse ligada à nossa experiência interna – esta seria uma mera consciência do exercício temporal de operações mentais e do aparecer e desaparecer dos seus produtos. Mas da tese da imediatez segue-se que tal experiência interna não é possível – segunda ela, é essencial para a experiência interna que

---

[34] *Refl*, AA 18: 312 (tradução do autor).
[35] *Reflexão* 6315, AA 18: 621.

ela envolva uma consciência imediata de uma "relação a algo que existe *fora de mim*".

Com isso, o argumento da Refutação do Idealismo como um todo evidencia-se como um argumento em dois passos, cujo primeiro passo estabelece a referência a objetos externos como um componente necessário de toda experiência interna – tal referência sendo, por isso, "imediata" -, e depois num segundo passo refuta a suspeita de que a referência necessária a objetos externos seja uma ilusão a partir da indispensabilidade dessa referência que foi estabelecida no primeiro passo. Com tal estrutura de dois passos, a Refutação do Idealismo é um caso particular entre as provas transcendentais de Kant.

3. A relação da Refutação do Idealismo com os argumentos anticéticos nos Paralogismos e nos Prolegómenos

A Refutação do Idealismo não é o único argumento contra o ceticismo acerca de objetos externos que Kant desenvolveu dentro da sua filosofia crítica do conhecimento. A crítica ao quarto paralogismo da psicologia racional, e o argumento contra o idealismo sonhador ("träumender Idealismus") nos *Prolegómenos* são outros argumentos anticéticos da fase crítica. Assim, levanta-se a pergunta de como a Refutação se relaciona com as outras tentativas de Kant de resolver o problema cético acerca do conhecimento de objetos externos dentro da sua filosofia crítica. Trata-se apenas de outros argumentos para a mesma conclusão, ou de argumentos que dizem respeito a outras questões acerca do nosso conhecimento de objetos externos e, com isso, a outras figuras do ceticismo?

Consideramos primeiro a crítica ao quarto paralogismo na primeira edição da *Crítica*. Ali, a discussão kantiana baseia-se na premissa de que o nosso discurso acerca de objetos externos refere-se só a objetos espaciais como tais. Segundo isto, a crença de que algo existe "fora de nós" significa que há algo real no espaço. Sob esta premissa, a possibilidade de justificar a crença na existência de objetos externos depende da questão de se estados perceptuais que apresentam algo como espacial são uma base suficiente para estabelecer a existência de algo no espaço.[36] Para adotar uma posição cética acerca desta questão é necessário conceber a existência de algo no espaço como sendo independente do fato de que nós perceptualmente representamos algo

---

[36] Veja-se *KrV*, A 372-73 e 378.

como espacial. Pois se a espacialidade fosse uma característica de coisas que existem independentemente de todo o nosso representar, então uma consciência perceptual cujo conteúdo é um fenômeno espacial nunca poderia ser uma base suficiente para demonstrar que algo existe no espaço. Por isso, na sua exposição do quarto paralogismo, Kant considera o "realismo transcendental" uma premissa essencial do ceticismo acerca da existência de objetos externos, este sendo definido como a tese segundo a qual objetos espaciais, se eles existirem, existem como coisas em si. Com isso, a crítica à ilusão do realismo transcendental torna-se o centro da refutação do ceticismo, que Kant aqui denomina de "idealismo empírico".[37]

É uma consequência da concepção do ceticismo adotada na crítica ao quarto paralogismo que a Estética Transcendental se torna o fundamento próprio da argumentação anticética. Pois nela mostrou-se que a existência de algo no espaço não pode ser entendida como independente de nosso modo de intuir - das "formas" da nossa intuição - e que, por conseguinte, o realismo transcendental é errado. Kant enfatiza no contexto da crítica ao quarto paralogismo que o idealismo transcendental não é incompatível com a crença comum na existência de objetos externos. Pois esta refere-se exclusivamente a objetos como sendo "fora de nós" no sentido "empírico", isto é, como existentes no espaço. Ela não se compromete com a ideia de que tais objetos existem fora de nós no sentido "transcendental", o que significaria a sua existência independente do ponto de vista da nossa intuição. Assim, o ceticismo, enquanto baseado no realismo transcendental, não atinge a crença comum na realidade externa, que independe de tal realismo. Em nosso discurso comum sobre objetos externos somos realistas empíricos, e não transcendentais, isto é, acreditamos na existência de fenômenos espaciais, e nada mais.

A Refutação do Idealismo difere da crítica do quarto paralogismo de 1781 não só a respeito da sua estratégia anticética, mas também na imagem do ceticismo pressuposto nela. Isso mostra-se já na caracterização do ceticismo em consideração com a qual Kant introduz ao argumento: Enquanto que o "idealismo dogmático" de Berkeley, justamente como o idealismo criticado no capítulo sobre o quarto paralogismo, consideraria o espaço como uma condição de coisas em si, sendo assim baseado no realismo transcendental, Kant agora diz sobre o

[37] Veja-se *KrV*, A 369.

"idealismo problemático" que ele "não afirma nada a respeito disto".[38] Enquanto que Kant, na crítica ao quarto paralogismo, considera o realismo transcendental uma premissa essencial do ceticismo acerca do mundo externo, agora ele enfrenta uma forma de ceticismo que independe deste. O reconhecimento da possibilidade de um ceticismo que é possível mesmo sob a premissa do idealismo transcendental pode ser considerado decisivo para o novo projeto da Refutação. Agora não era mais possível considerar o ceticismo como sendo baseado numa interpretação errada da crença na existência de objetos externos - a sua interpretação a partir do realismo transcendental -, que é corrigida pelo idealismo transcendental. Em vez disso, agora o ceticismo parece atingir a crença comum, e a sua refutação parece exigir meios argumentativas que ultrapassam o que já fora dito na Estética Transcendental - uma argumentação ligada à teoria das condições da experiência dada na Analítica Transcendental. Compreende-se a partir disso o peso que Kant atribui ao ceticismo acerca do mundo externo na segunda edição da Crítica da Razão Pura, dizendo que é "um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral" que este não foi ainda refutado.[39]

A partir do que foi dito acima, é plausível dizer que a nova concepção do ceticismo tem seu fundamento na compreensão do que significa acreditar na "existência de algo como fora de mim" que Kant finalmente adotou. Na medida em que a crença na existência de objetos externos envolve a ideia da "passividade num estado representacional", ela vai além do mero fato da presença de intuições cuja forma é o espaço. Portanto, ela pode tornar-se alvo de dúvidas que dizem respeito justamente a este elemento que ultrapassa tudo o que é "representação em mim". E tal ceticismo não precisa pressupor o realismo transcendental. Ele pode aceitar que o que afeta o nosso sentido externo só pode ser conhecido como aparece conforme as formas da nossa sensibilidade. O seu alvo é apenas a nossa crença fundamental de que pelo menos algumas das intuições cuja forma é o espaço não são produtos nem da autoafecção, nem da nossa imaginação.

A partir disso, pode-se entender também a diferença entre a Refutação do Idealismo e a discussão do ceticismo acerca do mundo externo nos *Prolegómenos.* Ali, Kant pretende defender o idealismo transcendental contra a crítica formulada em 1782 por Garve e Feder na sua resenha da *Crítica da Razão Pura* e mostrar que a tese da idealidade

---

[38] *KrV*, B 243.

[39] *KrV*, B XXXIX.

transcendental do espaço não impossibilita distinguir entre realidade e ilusão em relação a objetos no espaço. De acordo com isso, Kant busca mostrar aqui que o idealismo transcendental, e só ele, possibilita formular "critérios seguros" da distinção entre realidade e ilusão. O argumento pode ser resumido do seguinte modo: Se o idealismo transcendental é verdadeiro, e objetos no espaço são apenas aparências para nós, não há em relação a eles outro ponto de vista do que o da nossa experiência e dos princípios desta. No entanto, esses princípios permitem distinguir entre experiência e ilusão (ou sonho) em relação a tais fenômenos. Pois eles exigem uma determinada unidade dos fenômenos, sem a qual não poderíamos entender nenhuma sequência de fenômenos como um processo que ocorre objetivamente. Temos que pensar aqui, em particular, nas Analogias de Experiência, ou seja, nos princípios da síntese "dinâmica" dos fenômenos. Portanto, sonhos são caracterizados pelo fato de que neles ocorrem sequências de acontecimentos que não podem ser compreendidas como mudanças de substâncias permanentes (como o desaparecimento do objetos), ou que não podem ser subsumidos sob leis causais. No entanto, se objetos no espaço fossem "coisas em si", a validade desses nossos critérios para distinguir entre experiência e sonho não poderia ser defendida. Como se pode afirmar que coisas em si necessariamente estão submetidas sob leis causais? Assim, em vez de minar a distinção entre experiência e sonho, o idealismo transcendental permite justificar nossos critérios para fazer tal distinção, enquanto que o realismo transcendental a torna impossível.[40]

A questão pelos critérios da distinção entre experiência e sonho, que norteia o argumento dos *Prolegómenos*, não está presente na Refutação. Em vez disso, o argumento da Refutação busca justificar o pressuposto geral de que possuímos um sentido externo, ou seja, uma "mera receptividade". Pode-se dizer que essa suposição é um pressuposto sem o qual a questão dos critérios não poderia ser levantada. Porque só sob esse pressuposto possuímos o conceito da "existência de algo como fora de mim". Em contraste com isso, a questão dos critérios para a distinção entre experiência e sonho diz respeito à questão de em quais casos os fenômenos espaciais estão ligados de tal modo que seu conjunto seja um conhecimento objetivo. Segundo Kant, essa questão é respondida conforme critérios

---

[40] Veja-se, em particular, AA 04: 336 ss..

coerentistas, que se baseiam nos princípios do entendimento puro. É nesse sentido que Kant diz no fim do texto da Refutação: “Aqui apenas se pretendeu provar que a experiência interna em geral só é possível mediante a experiência externa em geral. Para averiguar se esta ou aquela suposta experiência é ou não simples imaginação, será preciso descobri-lo segundo as determinações particulares dessa experiência e o seu acordo com os critérios de toda a experiência real”.[41]

Conclusão

Resumindo pode-se dizer que a Refutação do Idealismo retoma o problema moderno do ceticismo acerca da existência de objetos externos sob as premissas da filosofia crítica de Kant, ou seja, dentro do quadro do idealismo transcendental. O objetivo do argumento é justificar um pressuposto que, segundo Kant, está envolvido na referência a objetos externos como tal: O pressuposto de que há um fundamento não-fenomenal de fenômenos espaciais e que, portanto, os conteúdos elementares que são intuídos no espaço não são meros produtos da imaginação. Esse pressuposto “realista” pode ser defendido em consonância com o idealismo transcendental, diferentemente do realismo transcendental. No entanto, na medida em que ele ultrapassa a mera presença de fenômenos espaciais, ele é um alvo possível do ceticismo.

O realismo defendido na Refutação possui o status de um princípio a priori, não sendo justificável pelo fato da presença de algum tipo de fenômenos. Por isso, Kant utiliza no argumento uma estratégia que já está presente na justificação dos princípios a priori do entendimento: A estratégia de estabelecer um princípio como condição da possibilidade da experiência (aqui: da experiência interna, que nem o cético considera problemática). No entanto, ao dizer respeito ao pressuposto de um fundamento não-fenomenal de fenômenos, o princípio a ser estabelecido na Refutação não se refere mais – como a demonstração dos princípios do entendimento – a uma regra da síntese. Com isso, a Refutação do Idealismo é um caso particular entre as demonstrações transcendentais de Kant. Assim, o argumento divide-se em dois passos, que dizem respeito à função interna do pressuposto “realista” em nossa experiência, e à verdade desse pressuposto – estrutura esta que não se encontra em nenhum outro argumento da

---

[41] *KrV*, B 278/79.

filosofia crítica de Kant. O caráter particular do argumento, as dificuldades que, por isso, se levantam nele, explicam também porque o argumento ainda não recebe sua formulação final da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, ocupando Kant ainda em várias Reflexões posteriores à segunda redação da *Crítica*.

Referência bibliográfica

DREYFUS, G. "La réfutation Kantienne de l'idealisme", in: *Revue Philosophique de la France et de l'etranger* 158 (1986), 439-85.

FISCHER, K. *Geschichte der Philosophie*, vol. 4, Heidelberg 1910.

GUYER, P. "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism", in: *The Philosophical Review* 92 (1983), 329-83.

_____, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

KLOTZ, C. *Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus*, Göttingen, 1993.

_____. "Le Scepticisme dans les deux editions da la Critique de la raison pure", in: Fichant, Michel e Marion, Jean-Luc. *Descartes dans Kant*, Paris 2006

SCHOPENHAUER, A. *Der Briefwechsel*. Org. C. Gebhardt. München 1929 ss..

SKORPEN, E. Kant's Refutation of Idealism. In: *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 23-34.

SMITH, K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London 1923.

KANT E O PROBLEMA DO CETICISMO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Marco Antonio Franciotti
Universidade Federal de Santa Catarina

1. Introdução

Tratar da questão do ceticismo na *Crítica da Razão Pura* é uma tarefa hercúlea. Isso porque Kant não enfrenta o cético diretamente. Ele acredita que o ceticismo, de um modo geral, é uma consequência nefasta de qualquer doutrina filosófica que não tenha passado pelo expurgo de uma revolução copernicana. Assim, é possível dizer que um objetivo importante da *Crítica da Razão Pura* é o de oferecer uma concepção filosófica dos objetos externos que seja impermeável ao ceticismo. A posição geral que sua teoria do conhecimento adotará face às diversas formas de ceticismo envolve, assim, a análise prévia e indispensável do debate que Kant trava com várias doutrinas filosóficas a fim de impedir que surjam dúvidas sobre nossas alegações de conhecimento.

De fato, é possível analisar várias partes da *Crítica da Razão Pura* como tratando de diferentes tipos de ceticismo, cada um associado a um filósofo em particular: primeiro, os dois tipos de ceticismo provenientes das duas formas de idealismo material, a saber, do idealismo dogmático de Berkeley, que é tratado e neutralizado na *Estética Transcendental*, e do idealismo problemático de Descartes, que é tratado na *Refutação do Idealismo*. Segundo, o ceticismo resultante da crítica da base racional do princípio da causalidade apresentada por Hume, que é tratada mais específica e profundamente na *Dedução Transcendental*. E terceiro, o ceticismo proveniente da isostenia pirrônica, que é tratada na *Dialética Transcendental*.

Em virtude da complexidade do tema, não é possível tratar de todas essas partes da *Crítica da Razão Pura* num único artigo. Sendo assim, vou tratar apenas do debate de Kant com o idealismo material. Pretendo mostrar que a visão idealista transcendental de Kant realmente evita as consequências inaceitáveis do idealismo material e dogmático de Berkeley e, dessa forma, pode ser visto como uma resposta a um tipo de ceticismo, mais exatamente, aquele que surge devido a nossa

inabilidade de distinguir verdade de ilusão. Para tanto, abordarei alguns aspectos da *Estética Transcendental* e de algumas outras obras. Num segundo momento, tratarei da *Refutação do Idealismo* e procurarei mostrar que Kant não é bem sucedido em sua crítica ao idealismo material e problemático de Descartes. Uma análise dos pressupostos da *Refutação do Idealismo* na *Crítica da Razão Pura* colocará em evidência a debilidade do idealismo transcendental e a fragilidade da postura epistemológica kantiana diante do ceticismo proveniente de Descartes. Por fim, farei algumas reflexões sobre a posição kantiana em face da crítica humeana da causalidade, a fim de mostrar como é possível utilizar os elementos de sua crítica ao idealismo material em geral para esclarecer outras abordagens kantianas na *Crítica da Razão Pura*.

2. O idealismo material e dogmático de Berkeley

No parágrafo que antecede a *Refutação do Idealismo* da *Crítica da Razão Pura*, Kant assinala que há dois tipos de idealismo material e que ambos conduzem-nos inevitavelmente ao ceticismo. O primeiro é o idealismo problemático de Descartes – "que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber; *eu sou*"[1]– e o segundo é o idealismo dogmático de Berkeley – que considera as coisas no espaço como simples ficções. Kant deixa claro que o idealismo dogmático é uma consequência da aplicação da noção de espaço às coisas em si mesmas; tendo em vista que ele provou na *Estética Transcendental* que o espaço é uma intuição pura unicamente aplicável aos fenômenos, seu objetivo, na *Refutação do Idealismo*, é "mostrar que temos também experiência e não apenas **imaginação** das coisas exteriores"[2]. Pretendo a partir de agora mostrar que o idealismo transcendental fornece o instrumental teórico necessário para apontar as insuficiências do idealismo dogmático de Berkeley. Na próxima seção tratarei mais detidamente do idealismo problemático e da *Refutação do Idealismo*.

Num primeiro momento, os idealismos de Berkeley e Kant parecem possuir várias afinidades. Ambos, por exemplo, criticam aqueles que advogam a realidade absoluta do espaço e do tempo. Como Berkeley afirma nos *Princípios*, as ideias dos sentidos "não podem

[1] *KrV*, B 274.
[2] *KrV*, B 275.

existir de outro modo que não na mente que as percebe"[3]. Em sintonia com isso, Kant diz que "o espaço é ele mesmo nada senão representação, e o que quer que nele esteja deve, portanto, estar contido na representação"[4]. Os motivos que levam Berkeley e Kant a descartarem a noção de espaço e tempo absolutos são muito parecidos. Ambos afirmam que essa noção é absurda: Berkeley afirma que uma noção como espaço puro requer a assunção de que ele "exista mesmo após a aniquilação de todas as entidades existentes, incluindo Deus"[5]. Nesse sentido, nós somos levados a acreditar que "há algo além de Deus que é eterno, nãocriado, infinito, indivisível, imutável"[6]. Quanto a Kant, espaço e tempo absolutos devem ser vistos como "condições necessárias da existência de todas as coisas e, além disso, devem continuar a existir, mesmo que todas as coisas sejam removidas". Sendo assim, "eles devem ser também as condições da existência de Deus"[7].

Kant e Berkeley também criticam o realismo metafísico de modo semelhante. Tal doutrina instala um abismo intransponível entre as substâncias materiais ou as coisas em si mesmas e as ideias ou os objetos sensíveis. O realismo metafísico assume que "os corpos existem... sem a mente; embora ao mesmo tempo sejam apreendidos ou existam em si mesmos"[8]. Kant endossa essa ideia ao dizer que os realistas transcendentais são "levados ao esforço infantil de perseguir bolhas, porque as aparências, que são meras representações, são tomadas por coisas em si mesmas"[9].

Do mesmo modo, Kant e Berkeley argumentam que a filosofia torna-se uma presa fácil do ataque cético quando somos introduzidos à noção de objetos fora do campo perceptivo. Kant, por exemplo, afirma ser incompreensível "que possamos chegar a um conhecimento da realidade externa de tais objetos, tendo em vista que nós só podemos contar com a ideia que está em nós"[10]. Berkeley, por seu turno, afirma ser "não apenas impossível que conheçamos com evidência a natureza

---

[3] *Princípios*, §3.
[4] *KrV*, A 374.
[5] *De Motu*, p. 53.
[6] *Princípios*, § 117
[7] *KrV*, B 71.
[8] *Princípios*, §23.
[9] *Prol*, AA 04: 491.
[10] *KrV*, A 378.

de qualquer ser real não pensado, mas também que ele exista"[11]. Se as ideias forem "encaradas como notas (. . .) que se referem a *coisas* ou *arquétipos* que existem sem a mente, então nos envolvemos com o *ceticismo*, pois não temos condições de dizer com certeza que tais coisas existem"[12].

Igualmente, Kant e Berkeley concordam com o tipo de solução para tais complicações. Kant afirma que a única alternativa face a esse tipo de ceticismo é considerar "nosso conhecimento da existência das coisas" como alcançando "apenas a percepção"[13], enquanto Berkeley propõe que "*esse é percipi*"[14]. Consequentemente, Kant e Berkeley afirmam que não há necessidade de *inferir* a realidade dos objetos externos, como faz Descartes. Berkeley afirma estar "tão certo de meu próprio ser, quanto de que há corpos ou substâncias corporais (querendo dizer as coisas que eu percebo pelos meus sentidos)"[15]. Tal afirmação parece ecoar na afirmação de Kant de que "as coisas externas existem tanto quanto eu mesmo existo, e ambos, realmente, a partir do testemunho imediato de minha autoconsciência"[16].

Finalmente, Berkeley e Kant distinguem realidade de ilusão invocando um argumento similar. Berkeley afirma que as ideias percebidas pelos sentidos têm "uma força, ordem e coerência, e não são excitadas ao acaso"[17]. Kant, por seu turno, assinala que a diferença entre realidade e sonho e realizada mediante observância das conexões entre "representações de acordo com regras que determinam a combinação delas no conceito de um objeto"[18]. Assim, tanto Kant quanto Berkeley argumentam que a distinção em questão não está baseada numa suposta relação de ideias com um mundo suprassensível, mas na coerência e na obediência a leis dos dados empíricos[19].

Apesar dessas concordâncias, Kant procura se distanciar de Berkeley. Enquanto Berkeley argumenta que espaço e tempo são empíricos, ele, por sua vez, defende a tese de que espaço e tempo são a

---

[11] *Princípios*, §87; cf. *Ibid.*, §88.
[12] *Ibid.*, §87.
[13] *KrV*, A 226.
[14] *Princípios*, §3.
[15] *Ibid.*, p. 71.
[16] *KrV*, A 371.
[17] *Ibid.*, §30.
[18] *Prol*, AA 04: 290.
[19] Cf. *KrV*, A 493; Cf. também *Princípios*, §35.

priori[20]. Essa diferença é decisiva para que possamos elaborar um tipo de idealismo que resista ao assédio do cético. Isso equivale a dizer que, quando Berkeley reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, esta impressora ao meu lado, ele conclui que a sua extensão, figura, solidez, permanência no tempo, sua cor, i.e., suas características espaço-temporais, são todas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Berkeley considera os próprios conceitos de espaço e tempo como derivados da experiência. Somente através da observação da inter-relação dos itens dados em nossa sensibilidade é que podemos obter a ordenação espaço-temporal. Espaço e tempo são características que podem ser descobertas num mundo já pronto e acabado, que nos é dado através da experiência. Isso quer dizer que, de acordo com ele, os aspectos sensórios dos objetos antecedem logicamente o espaço e o tempo.[21]

Para Kant, isso é inadmissível. Se deixarmos de lado os aspectos empíricos dos objetos do meu quarto de estudo, a saber, o som vindo do meu aparelho de som, a suavidade do forro da cadeira, a cor marrom da madeira da mesa, e assim por diante, podemos ainda concebê-los como possuindo certas características, como por exemplo, suas localizações espaço-temporais entre si (contiguidade, profundidade, etc.). À parte os aspectos sensíveis particulares, somos capazes de conceber os objetos por intermédio de algumas características espaciais gerais, a saber, a extensão, figura ou forma; e certas características temporais, como a consciência do ato de ver os objetos um depois do outro, seguindo uma ordem de precedência, simultaneidade e consequência.[22].

Feitas essas considerações, Kant passa a considerar o inverso, i.e., se é possível pensar objetos sem suas características espaço-temporais. Esse momento é crucial no debate com Berkeley. Se for possível conceber os objetos sem as suas determinações espaço-temporais e concomitantemente preservar a ideia mesma de objeto, o idealista dogmático terá a última palavra na discussão sobre o espaço e o tempo. Kant, porém, deixa claro que, embora possamos pensar espaço e tempo vazios de objetos, não podemos pensar objetos à parte as suas determinações espaço-temporais[23]. Quando refletimos sobre a nossa experiência de um objeto, espaço e tempo não são elimináveis. Ao

---

[20] Cf. *KrV*, A 493; *Princípios* §35.
[21] Cf. *Princípios*, §43.
[22] Cf. *KrV*, B 450.
[23] Cf. *KrV*, B 38.

contrário, o pensamento de um objeto requer necessariamente a concepção de suas características espaço-temporais. Assim, o sistema espaço-temporal "não é uma determinação dependente dos objetos"; antes, esse sistema "deve ser considerado como condição de possibilidade deles"[24]. É por isso que Kant também denomina espaço e tempo de *formas,* i.e., condições para a nossa representação de objetos[25]. Assim, espaço e tempo devem ser caracterizados como condições a priori para pensarmos objetos, e não características empíricas subordinadas às sensações subjetivas, como quer o idealista dogmático.

No Apêndice aos *Prolegômenos,* Kant procura esclarecer que a defesa, por parte de Berkeley, do caráter meramente empírico do espaço, torna-o incapaz de distinguir a verdade da ilusão[26]. Nós aprendemos sobre o espaço tal como aprendemos sobre as cores; por exemplo, observando aspectos de nossas ideias ou estados mentais e suas relações. A ordem espacial, então, acaba sendo derivada da ordem por meio da qual as ideias se relacionam entre si. Ora, tal ordem *pressupõe que as ideias são dadas a mim.* Eu não posso falar das relações entre ideias sem previamente conceder que tais ideias sejam dadas a mim de algum modo. Mas a ordem segundo a qual essas ideias se me apresentam é uma ordem sucessiva[27]. Enquanto Berkeley diz que é somente por meio de tal sucessão que obtemos a noção de tempo, Kant afirma que é a forma do tempo que primeiramente torna possível a sucessão de nossas ideias. É por tal motivo que o tempo deve ser a priori e não empírico. Para Kant, não se trata de obter a noção de tempo mediante a maneira pela qual as ideias se nos apresentam, quer dizer, não se trata de obter a noção de tempo empiricamente. Trata-se exatamente do contrário. O caráter sucessivo de nossas ideias só pode ser considerado mediante a condição do tempo.

Isso sugere que, de acordo com Berkeley, os aspectos espaciais dos objetos externos, isto é, os aspectos a partir dos quais tais objetos devem ser caracterizados como realmente distintos de minhas ideias ou estados mentais, acabam sendo paradoxalmente derivados, no final das contas, da ordem segundo a qual as ideias se me apresentam, ou seja, da ordem temporal. Assim, Berkeley só pode lidar com a ordem espacial dos dados sensíveis a partir da ordem temporal. Por isso, ele acaba

[24] *KrV,* B 39.
[25] *KrV* B, 322, *passim.*
[26] Cf. *Prol,* AA 04: 374.
[27] Cf. *Princípios,* §98.

tratando todos os dados da sensibilidade da mesma forma. Em última instância, tanto os empíricos (espaciais) quanto os estados mentais acabam sendo vistos como dependentes da ordem temporal. Consequentemente, é razoável dizer que Berkeley não consegue explicar como objetos espaciais externos são realmente independentes de estados mentais.

Kant, por seu turno, evita esse resultado ao defender o caráter a priori do espaço e do tempo. Eles não são adquiridos através da observação de nossas ideias e suas relações. Na verdade, eles constituem o campo da experiência possível. A partir desse ponto de vista, a ordem espacial não depende da ordem na qual os objetos se nos apresentam. Nesse sentido, os aspectos espaciais dos objetos podem ser adequadamente considerados como distintos da ordem temporal. Ora, uma vez que os estados mentais são ordenados primariamente no tempo, é razoável dizer que Kant tem à sua disposição os meios para caracterizar os aspectos espaciais dos objetos como independentes dos estados mentais. Tal linha de raciocínio permite a Kant conceber a sensibilidade como exibindo um duplo caráter, que nos permite ordenar os dados sensíveis de duas diferentes maneiras, a saber, espacial e temporalmente. Nossa sensibilidade é de fato composta por um sentido interno e um sentido externo[28]. Por um lado, a sensibilidade me apresenta estados mentais que abrangem toda a esfera de minha estória mental, independente de representarem objetos empíricos ou não. A ordem temporal é apenas uma ordem de sucessão, precedência e simultaneidade, enquanto que a ordem espacial é uma ordem por meio da qual os objetos são representados em diferentes lugares e, acima de tudo, como distintos de meus pensamentos ou, como diz Kant, “de uma maneira distinta de mim mesmo”[29].

Kant assinala que o tempo é a forma do sentido interno e o espaço a forma do sentido externo[30]. Através do sentido interno apenas é impossível representar os objetos sensíveis como distintos não apenas de outros objetos mas também, e especialmente, de meus pensamentos porque o sentido interno ordena os dados temporalmente e não espacialmente. Somente o sentido externo pode realizar a tarefa de representar objetos' espacialmente, isto é, como fora de nós. Através do

---

[28] Cf. *KrV*, B 37 e B 49, respectivamente.
[29] *Refl*, AA 18: 309.
[30] Cf. *KrV*, B 42 e B 49, respectivamente.

sentido externo podemos dizer que os aspectos espaciais dos objetos externos são ordenados de outra maneira que os meus estados mentais.

É claro que, tanto para Kant quanto para Berkeley, o espaço é um aspecto da nossa sensibilidade e, por tal motivo, dependente de nós. É preciso, porém, determinar em que sentido essa dependência deve ser entendida. Por tal motivo, Kant distingue duas esferas de discurso sobre a experiência, a saber, a empírica e a reflexiva ou transcendental (a primeira chamada por Kant de **reflexão transcendental**[31]). Ao nível empírico, nós apenas descrevemos o que percebemos, vamos dizer, este livro que estou vendo ao meu lado, a cadeira em que estou sentado, o tabuleiro de xadrez em cima da mesa da sala, etc. Ao nível reflexivo, nós examinamos a experiência em termos das condições unicamente as quais ela ocorre. Kant discorda de Berkeley nos dois níveis. Numa consideração reflexiva, quando procuramos determinar as condições de possibilidade da experiência, o espaço e o tempo devem ser pensados como (logicamente) precedendo-a e não, como Berkeley pensava, derivada dela. Numa consideração empírica, o objeto externo é considerado independente da mente e não apenas uma coleção de dados dependentes da mente, ou de ideias. Quando refletimos sobre a experiência, isto é, quando consideramos a experiência ao nível transcendental, nós consideramos o papel desempenhado pelo sujeito na constituição dos objetos da experiência. Somente a partir desse ponto de vista nós podemos falar desses objetos como transcendentalmente ideais, isto é, dependentes da mente.

Isso não quer dizer que tais objetos sejam considerados dependentes da mente **ao nível empírico**. O que é dado aos sentidos, esta cadeira, meu computador, a impressora, etc., é considerado como empiricamente real, isto é, independente da mente. Eles constituem o mundo empírico publicamente perceptível e ordenado espaço-temporalmente[32]. Por não ser capaz de determinar as condições a priori da experiência, Berkeley não pode considerar os objetos da experiência como dependentes da mente ao nível transcendental. Desse modo, ele não pode considerar tais objetos como independente da mente ao nível empírico. Na terminologia de Kant, Berkeley não consegue distinguir a **forma** por meio da qual nós representamos os objetos empíricos e que é subjetiva, dos aspectos **empíricos** que não são contribuídos pelo sujeito, mas que são por este encontrados no mundo. O idealismo transcendental

[31] Cf. *KrV*, B 317.

[32] Cf. Allison, 1983, 7.

então diz respeito somente ao primeiro e não ao segundo. Kant é bastante claro sobre isso numa carta a Beck:

> A opinião apresentada por Eberhard e Garve de que o idealismo de Berkeley é semelhante ao da filosofia crítica (...) não merece a menor atenção. Pois eu falo da idealidade em referência *à forma das representações,* mas eles interpretam tal idealidade como se aplicando ao *objeto* e à sua própria existência[33]

A partir da doutrina de Berkeley, de fato, um ceticismo ainda maior se origina, a saber,

> que nós não podemos de modo algum saber se nossas representações correspondem a algo (enquanto objeto)... isto é, se uma representação *é* uma representação. Pois 'representação' quer dizer uma determinação em nós que é relacionada a algo.[34]

Em outras palavras, não é possível a Berkeley distinguir meros aspectos subjetivos da experiência real dos objetos fora de nós. Por tais motivos, Kant afirma nos *Prolegômenos* que seu idealismo poderia também ser chamado de "*formal*, a fim de distingui-lo do idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo cético de Descartes"[35].

A essa altura, mediante a posição de Kant, é possível considerar Berkeley como um realista ao nível transcendental, ou mais precisamente, um realista transcendental. A primeira vista, parece estranho colocar Berkeley junto com outros realistas metafísicos, como Descartes, por exemplo. Descartes pode servir como exemplo daqueles filósofos acusados por Berkeley de supor a existência de substâncias materiais para além dados sensíveis. De fato, o idealismo de Descartes reside na suposição de que o mundo real é inacessível a nós porque tudo o que temos à nossa disposição são representações (ideias) de objetos. Descartes instala, assim, um abismo entre a nossa concepção do mundo e a maneira pela qual esse mundo supostamente é em si mesmo. Ele

---

[33] Carta a Beck de 4 de Dezembro de 1792*, in:* ZWEIG, 1967, 198.
[34] *Ibid.*
[35] *Prol.* AA 04: 375; Cf. *KrV*, B 519.

então procura conectar esses dois extremos recorrendo à benevolência divina.

Ora, uma vez que Berkeley repudia essa concepção de mundo, parece não ser prudente descrever Berkeley dessa forma. A meu ver, porém, é possível sustentar a posição de que Berkeley é um realista transcendental. Segundo Berkeley, os objetos reais, embora acessíveis a nós, são concebidos como independentes das condições subjetivas da experiência (espaço, tempo e categorias) do mesmo modo que os objetos reais caracterizados por Descartes. Eles nos são dados já constituídos, sem qualquer relação com o sujeito o qual, por seu turno, se limita simplesmente a conceituá-los. Eles nos são dados, pode-se dizer, como eles são em si mesmos isto é, como eles são independentemente da intervenção do sujeito que os produz[36].

Desse modo, embora Descartes acreditasse que os objetos reais fossem inacessíveis e Berkeley acreditasse no contrário, ambos cometem o mesmo erro: eles não consideram os elementos subjetivos a priori unicamente mediante os quais tais objetos são constituídos. Com isso em mente, fica claro porque Kant afirma que Berkeley concebe o espaço e o tempo em conexão com as coisas em si mesmas. Ao mesmo tempo, Berkeley pode ser classificado como um idealista empírico. Ao nível empírico, os objetos Berkeleianos são em última instância derivados de nós. Não é possível caracterizar os dados empíricos como colhidos do mundo exterior. Dessa maneira, aspectos tanto subjetivos quanto objetivos dos dados da experiência são considerados em última instância como dependentes da mente. Essa descrição ajusta-se à definição kantiana do idealismo empírico. Ele afirma que, ao supor que os objetos, a fim de serem considerados externos, devam ter uma existência independente dos sentidos, o idealista empírico "conclui que sob tal ponto de vista, todas as nossas representações sensíveis são inadequadas para estabelecer a sua realidade".[37]

O idealismo empírico é inconsistente porque ele apresenta o espaço e o tempo como empíricos e ao mesmo tempo como meras ideias, isto é, como dados subjetivos. Assim, pode-se dizer que o idealismo empírico de Berkeley é frágil, pois a partir dele os objetos externos são reduzidos a meros dados mentais. O que é percebido acaba sendo considerado como uma mera modificação da mente, isto é, um episódio mental, interno na estória de um sujeito, por exemplo, a adaga

---

[36] Cf. Allison 1983, 169.
[37] *KrV*, A 370.

de MacBeth em sua mente. A árvore que eu concebo ao fechar os olhos e a árvore que eu percebo e que suponho encontrar-se fora de mim são vistas como exibindo o mesmo *status* epistemológico de qualquer outro dado dependente da mente ao nível empírico. Em consequência disso, o idealismo dogmático de Berkeley sucumbe ao ceticismo. O que tomamos por mundo exterior é, no final das contas, indistinguível do mais alucinante dos sonhos que possamos ter.

3. O idealismo de Descartes: a Refutação do Idealismo

Ao estabelecer o Cogito, nas *Meditações*, como primeira certeza na ordem das razões, Descartes desfia sua cadeia de certezas sempre se valendo dos elementos da certeza anterior. No final, a certeza da existência do mundo exterior é estabelecida no ponto extremo da cadeia. Por isso, o sistema cartesiano é regido pelo pressuposto de que a certeza da existência do mundo exterior está inevitavelmente condicionada à certeza de nossa própria existência. Obviamente, as coisas existem para Descartes. Essa certeza, porém, não é direta nem imediata: ela só pode ser derivada do Cogito.

Isso quer dizer que o ceticismo que Kant vê em Descartes não é a mera encenação teatral da *Meditação Primeira*. A dúvida hiperbólica, para Descartes, é um meio para se atingir um determinado objetivo, qual seja, o da reedificação do conhecimento. Kant, porém, assinala que esse tipo de idealismo que estabelece a certeza da existência dos objetos externos inferindo-a da imediatidade da autoconsciência está condenado ao fracasso e sujeito ao ataque cético. Tal idealismo é, na verdade, um *escândalo* na filosofia[38]. Isso porque o cético sempre poderá supor que a inferência em questão é realizada recorrendo-se a causas meramente subjetivas das representações que nós "erroneamente atribuímos às coisas exteriores"[39]. Essa suposição só pode ser neutralizada se for pudermos mostrar que a experiência que temos dos objetos exteriores, ou a experiência externa, não é mediada por nada: ela é imediata e unicamente mediante essa pressuposição é que podemos estar conscientes de nós mesmos, ou termos experiência interna.

A inversão do sistema cartesiano é clara aqui. Kant pretende mostrar que a somente a experiência externa é imediata e, por isso, é precondição da experiência interna. Se ele for bem sucedido, o cético

---

[38] *KrV*, B XXXIXn., meu itálico.
[39] *KrV*, B 277; Cf. *KrV*, A 368.

não poderá duvidar de que temos experiências genuínas de objetos externos. Vou esclarecer mais este ponto. Trata-se de responder ao cético que duvida das bases racionais de nossas crenças nos objetos externos o seguinte: aquilo que é você duvida é condição de possibilidade do que ninguém, nem mesmo você cético, pode duvidar. Esse ponto incontestável é a autoconsciência. Se assim é, seguir duvidando implicará a negação de si mesmo e, portanto, a impossibilidade do próprio ato de duvidar. Esquematicamente falando, se puder ser mostrado que, a fim de sustentar tal princípio, o cético tem que pressupor o que ele parece negar, então ele estará diante de um impasse insolúvel. Se ele aceita um princípio X, mas duvida de Y, e se Y pode ser estabelecido como precondição de X, ele pode ser facilmente acusado de inconsistência por duvidar de que Y é o caso. Em consequência disso, suas dúvidas poderão ser finalmente neutralizadas.

Esse é o cenário da *Refutação do Idealismo*. Para examinar o argumento de Kant, temos de considerar os principais pontos estabelecidos após a Primeira Analogia, em particular, a noção de permanente. Vou mostrar, em primeiro lugar, que essa concepção desempenha um papel crucial contra o cético. O permanente é apresentado como a precondição para o pensamento da ordenação temporal e da representação da mudança. Além disso, tendo em vista que a ordenação temporal precisa ser concebida enquanto uma unidade, o permanente é mostrado como eterno, ou disponível na percepção em todos os instantes de tempo. Num segundo momento, pretendo mostrar algumas dificuldades na identificação desse permanente. Diante da falta de uma compreensão mais clara desse conceito fundamental, Kant não é bem sucedido na *Refutação do Idealismo*. Em consequência disso, o idealismo transcendental não oferece uma resposta satisfatória contra o ceticismo proveniente das posições de Descartes.

Nossa experiência é sucessiva. Ela apresenta-nos itens que precedem, sucedem uns aos outros ou são simultâneos entre si. Ora, qualquer sequência é primariamente considerada como ordenada temporalmente. A percepção da mudança, por sua vez, nada mais é do que a detecção, no momento posterior, de elementos não encontrados no momento precedente. Esses elementos, no entanto, só podem variar contra um pano de fundo de elementos inalterados e duráveis. Por isso, a própria concepção da mudança não teria lugar se não houvesse elementos duráveis unicamente com base nos quais a mudança pode acontecer. Na terminologia de Kant, o **permanente** deve ser pressuposto

para tornar possível a ordenação temporal[40]. Igualmente, ele tem de ser percebido durante todo o tempo. Se ele durasse somente um certo tempo, ele teria de ser pensado como se submetendo à destruição, ou geração, ou mesmo reconstrução em um outro permanente. Mas se assim fosse, esse permanente também mudaria e não poderia desempenhar o papel de precondição da mudança[41].

Além disso, o quer que seja o permanente, ele deve poder ser reidentificado, o que significa que ele deve mostrar uma certa identidade através do tempo, embora passível de sofrer mudança. A ideia de que o permanente vem a ser num certo momento traz consigo a ideia de que, antes desse momento, ele não existia. O mesmo pode ser dito sobre de um momento em que ele cessasse de existir. Um momento no tempo quando nada permanente é encontrado jamais pode ser percebido. Em termos kantianos, "um tempo vazio precedente (ou sucedâneo) não é um objeto de percepção"[42].

Poderíamos conceber um momento do tempo fora do tempo, se supusermos duas ordens temporais distintas; uma na qual haveria permanente, e outra na qual ele estivesse ausente. No entanto, de acordo com Kant, a ordem temporal deve ser pensada como unitária. Para representarmos qualquer sucessão temporal finita, temos que pensá-la como parte de um único tempo. Em vista disso, a ideia de duas ordens temporais distintas romperia tal unidade e, com ela, a unidade da própria experiência[43]. Consequentemente, de acordo com Kant, se o tempo deve ser pensado como uma unidade, o permanente deve ser pensado como sempre presente na percepção, quer dizer, o permanente deve ser pensado como eterno e não efêmero.

Essas considerações servem de base para a *Refutação do Idealismo*. Toda ordem temporal requer uma ordem de elementos inalterados e fixos, i.e., uma ordem espacial. Se for possível encontrar uma sucessão temporal que o cético não duvida ou não pode duvidar, isso o obrigará a aceitar a própria condição de tal sucessão, a saber, um permanente no espaço fora de nós. Se isso puder ser feito, poderemos justificar o nosso conhecimento empírico e neutralizar o cético. De acordo com Kant, nós temos à nossa disposição uma sucessão temporal não controversa. É inegável que eu me percebo a mim mesmo e que

---

[40] Cf. *KrV*, B 226.
[41] Cf. *KrV*, B 228.
[42] *KrV*, B 231-232.
[43] Cf. Walsh 1975, 129-135.

essas percepções formam uma sequência de itens organizados temporalmente. "Estou consciente," afirma Kant, "da minha própria existência enquanto determinada no tempo"[44]. Cada estado mental aparece em minha mente necessariamente marcado como subsequente de outro e precedente de um outro. Nas palavras de Kant, "o múltiplo de minhas representações é sempre sucessivo"[45]. O cético não pode consistentemente duvidar de que ele realmente tem experiência e que essa experiência é sucessiva. Ele pode muito bem dizer que ele está sonhando ou imaginando essas experiências e assim concluir que elas não são confiáveis ou legítimas. O fato, porém, é que ele tem experiências e elas apresentam uma variedade de itens se sucedendo, i.e., itens que são organizados temporalmente.

Ora, a minha percepção de mim mesmo no tempo só pode ocorrer a partir de um permanente unicamente com base no qual qualquer ordem temporal é possível. Desse modo, é necessário aceitar o fato de que algumas das minhas experiências são realmente objetivas, i.e., que elas estão "conectadas com a existência de coisas fora de mim"[46]. Esse é o ponto central da Refutação. Se não houvesse algo fixo e inalterado, nada que continuasse de um momento a outro, não haveria consciência de coexistência ou sucessão num tempo unitário. Ora, eu estou sem dúvida consciente de pelo menos uma sucessão, a saber, a minha própria existência no tempo. Portanto, sou obrigado a aceitar que há algo inalterado como a condição de minha própria percepção no tempo.

O próximo passo é argumentar que o permanente não é uma representação em minha mente. As próprias representações requerem algo "distinto delas, e em relação ao qual elas mudam"[47]. O permanente não pode ser pensado como algo em mim, uma vez que os meus estados mentais são ordenados apenas temporalmente e são por isso mutáveis. Algo fora de mim deve ser pressuposto como condição para que minha experiência interna tenha lugar. Tal é, assim, o permanente. As representações das quais sou consciente, mesmo aquelas do mundo exterior, só são possíveis mediante algo que persiste, como substrato de todas as representações. Como diz Kant, "a identidade do substrato" é aquilo "no qual toda mudança tem unidade plena"[48]. Em consequência

---

[44] *KrV*, B 275.
[45] *KrV*, B 243.
[46] *KrV*, B 276.
[47] *KrV*, B 275n; Cf. *Refl*. AA 18: 620.
[48] *KrV*, B229.

disso, nós não temos poder de introspecção através do qual pudéssemos ser conscientes de nossos próprios estados mentais sem primeiramente estar conscientes das coisas fora de nós. Se isso for aceito, Descartes não pode supor que podemos inferir a realidade das coisas materiais baseados apenas na certeza nos dados da autoconsciência.

Aqui é importante descarte que Kant não faz justiça às suas próprias intenções na *Refutação do Idealismo* ao afirmar que ele vai atacar apenas Descartes, pois Berkeley já fora respondido na Estética Transcendental. Se atentarmos para o fato de que o objetivo da Refutação é mostrar que um certo tipo de idealismo, a saber, o idealismo empírico, é incoerente, as objeções de Kant a Descartes também repercutem em Berkeley. Isso pode ser explicado ao considerarmos que, de acordo com Kant, Berkeley acaba considerando os objetos externos como estados mentais e *a fortiori* ele se torna, conscientemente ou não, um proponente do idealismo empírico. Portanto, uma prova contra o idealismo empírico é também uma prova contra o idealismo de Berkeley. Isso posto, é plausível supor que esse deslize de Kant se origine do fato de que ele acredita que a Estética Transcendental já colocou por terra o idealismo empírico por meio da noção de intuição a priori, e que o que resta ser refutado é a defesa cartesiana do estatuto privilegiado das experiências internas.

Em face do que ate agora foi dito, cabe perguntar se Kant Será é bem sucedido em neutralizar o cético na *Refutação do Idealismo*. Nós só podemos avaliar a força do argumento de Kant se pudermos esclarecer, dentro do idealismo transcendental, o que é esse permanente que desempenha um papel tão crucial nessa prova. Entretanto, da maneira como eu vejo, a dificuldade de Kant contra o cético reside exatamente no fato de que a noção de permanente encontrada na *Refutação do Idealismo* parece não estar sintonizada com o idealismo transcendental. Kant se esforça em mostrar que o mundo exterior é subordinado ou condicionado aos nossos poderes cognitivos. É desse modo que evitamos o erro do realista transcendental, que lida com o conceito de uma realidade inacessível e inexpugnável. Isso sugere que, falando do ponto de vista transcendental, o que é substancial e perceptível nos objetos externos não pode ser pensado como condicionando nosso conhecimento. No entanto, uma vez que o permanente tem de ser pensado como sendo encontrado nas aparências, e uma vez que o idealismo de Kant nos aconselha a pensar as aparências em geral como sujeitas às condições a priori sensíveis e intelectuais do conhecimento, esse permanente só pode ser considerado como subordinado a tais

condições, do contrário ele não poderá ser encontrado nas aparências e **a fortiori** ele não será conhecido por nós.

A *Refutação do Idealismo*, porém, depende quase que totalmente da ideia de que o permanente, que é ele mesmo aparência, torna um certo tipo de conhecimento, a saber, o autoconhecimento, possível. Ora, como algo que é construído pelas nossas condições de conhecimento pode ele mesmo ser uma condição do conhecimento? Em suma, no contexto da *Refutação do Idealismo*, Kant parece estar dizendo que o permanente é uma condição do nosso conhecimento (ou, mais exatamente, do autoconhecimento) e não, como o idealismo kantiano pretende, algo condicionado pela nossa capacidade cognitiva.

Com isso em mente, parece haver uma tensão entre o idealismo transcendental e a *Refutação do Idealismo*. As premissas idealistas transcendentais parecem conflitar com uma compreensão adequada do permanente. Em que sentido nós devemos entender o permanente? Com base no que já foi dito, não pode ser no sentido transcendental. Ao nível transcendental, o que é perceptível e cognoscível no mundo é sempre considerado como condicionado por, e nunca como uma condição do, conhecimento. Além disso, de acordo com Kant, qualquer elaboração transcendental tem a ver com as condições a priori de nossa experiência dos objetos, não com os próprios objetos[49]. Mas na *Refutação do Idealismo*, Kant parece estar fazendo o oposto, isto é, ele parece estar fazendo uma consideração do próprio objeto enquanto um pré-requisito epistêmico. A não ser que pressuponhamos um permanente no espaço fora de nós, não seremos capazes de perceber a nós mesmos no tempo. Em uma consideração transcendental, no entanto, esses objetos no espaço fora de nós só podem ser pensados como dependentes de nós. Em vista disso, o que é substancial no mundo exterior tem que ser concebido unicamente na medida em que eles se relacionam ao sujeito, isto é, na medida em que eles se constrangem às nossas capacidades cognitivas. Por essa razão, o permanente não pode desempenhar o papel de um pré-requisito epistêmico. Ao contrário, é através dos nossos pré-requisitos epistêmicos que esse permanente é possível.

É importante mencionar uma evidência histórica para sustentar a visão de que Kant não está apresentando uma consideração transcendental na Refutação. Ele tentou refutar o idealismo empírico desse modo na primeira edição dos Paralogismos. Lá ele surpreende o

---

[49] Cf. *KrV*, B 25.

leitor ao dizer que os objetos externos são apenas representações[50]. Sem dúvida que Kant utiliza o termo "representações" no sentido transcendental e não empírico. Do contrário, ele seria visto como defendendo a ideia de que os objetos externos são meros estados mentais. Isso nos levaria a um ponto de vista muito próximo do fenomenalismo de Berkeley, resultado este que o próprio Kant procura rejeitar[51]. Do ponto de vista transcendental, experiências subjetivas ou (supostamente) objetivas exibem o mesmo status de elementos dependentes da mente. Como já foi mostrado, essa consideração implica na impossibilidade de determinar, dentro da classe das representações (transcendentalmente ideais), uma subclasse enquanto condição da outra. A razão é que dados supostamente objetivos só podem ser considerados como construídos ou produzidos pelo nosso conhecimento, de modo que eles não podem ser considerados como desempenhando o papel de condição do nosso (auto) conhecimento. É possível que, por ter se dado conta do dilema gerado por uma consideração transcendental daquilo que é substancial no mundo exterior enquanto pressuposição necessária de nosso autoconhecimento, Kant reescreveu os Paralogismos na segunda edição da Crítica e ao mesmo tempo inseriu a Refutação no fim dos "Postulados do Pensamento Empírico em Geral."

Dentro do idealismo transcendental, o único sentido restante que podemos dar ao permanente é o sentido empírico. No entanto, tal permanente não pode, no nível empírico, trabalhar em sintonia com as expectativas kantianas na Refutação. Em tal nível, nós não tentamos justificar nenhum conhecimento. Nós apenas descrevemos o mundo exterior. Se nós quisermos uma justificação, nós temos que sair do nível descritivo para ingressar no nível transcendental. A Refutação requer que pensemos o permanente enquanto condição do (auto)conhecimento e isso não pode ser feito no nível empírico a não ser que rompamos com Kant e comecemos a procurar por condições epistêmicas fora do nível transcendental. Assim, uma vez que o permanente não pode ser considerado no nível transcendental, pois nesse caso ele seria visto como algo condicionado pelo nosso conhecimento e *ipso facto* não poderia funcionar como uma condição de conhecimento, como requer a Refutação; e uma vez que tal permanente não pode ser considerado no nível empírico também, pois nesse caso ele seria visto como um mero item no mundo exterior e, sendo assim, não poderia ser pensado como

---

[50] Cf. *KrV*, A 374-5.

[51] Cf. *Prol*, AA 04: 372 ss.

condicionando nosso conhecimento, ficamos sem saber o que é o permanente, no contexto da Refutação, por meio do idealismo de Kant.

Poder-se-ia pensar que o permanente, considerado no nível empírico, nada mais é do que o objeto empírico. Isso porque ele é espacial e, portanto, perceptível. Mas continua a haver um problema aqui. O objeto empírico enquanto tal é mutável. Ele é criado e destruído. Ora, a Primeira Analogia nos instrui que o permanente enquanto condição de possibilidade de toda a determinação temporal não pode ser efêmero. Ele precisa estar presente na experiência em todos os instantes de tempo. É precisamente por tal motivo que Kant se refere ao permanente como substância, ou como a matéria que compõe o objeto empírico[52]. Aqui, porém, parece que voltamos ao ponto de partida. O que é substancial nas coisas não deve ser considerado como algo destacado do objeto dado empiricamente. Tudo o que temos disponível em nossa experiência é o objeto mesmo que, segundo o próprio Kant, nada mais é do que um conjunto de dados empíricos organizados no espaço e no tempo segundo regras categoriais prescritas pelo entendimento puro. Mais exatamente, o que é substancial nas coisas nos é dado unicamente enquanto algo condicionado pelas nossas condições de conhecimento. Mas como, então, esse algo que é condicionado pelo nosso conhecimento pode desempenhar o papel de condição de conhecimento?

O impasse entre o idealismo transcendental e a *Refutação do Idealismo* fica ainda mais intenso quando analisamos o status do nosso conhecimento do permanente. De acordo com a *Analítica dos Princípios* fica claro que tal conhecimento é a priori. Nós podemos conhecer independentemente da experiência que algo empiricamente dado deve ser o caso, se nós devemos conhecer o mundo exterior enquanto composto, vamos dizer, de objetos que são governados pelo princípio da causalidade e que se encontram em determinadas relações (por exemplo, reciprocidade) uns com os outros. De acordo com a Refutação, no entanto, nosso conhecimento do permanente não pode ser estritamente a priori, porque lá Kant diz que o permanente tem que ser diretamente percebido. Uma vez que a Refutação requer que pensemos o permanente como dado na experiência dos objetos no espaço, o conhecimento do que é esse permanente tem que ser classificado como a posteriori[53].

---

[52] Cf. *KrV*, B 228; e Allison, 1983, 209.
[53] Cf. Skorpen, 1968, 28.

É provável que se diga que a situação não é tão ruim como parece. O que Kant está na verdade dizendo na Refutação é que nós somos capazes de afirmar a priori que o permanente é uma condição do autoconhecimento. Enquanto tal permanente é sempre pressuposto a priori em toda sequência temporal, o caráter desse permanente só é conhecido a posteriori. O que é a priori é apenas o pensamento de algo que permanece no espaço, e não suas características, que são sempre reveladas a nós através de determinações empíricas[54]. Allison tenta salvar Kant dessa maneira. Ele diz, por exemplo, que a exigência de um permanente na percepção é estritamente uma "consideração transcendental, que nada nos diz acerca da natureza dele. Essa é uma questão a ser respondida a partir de uma investigação empírica"[55].

Tal suposta solução, contudo, não nos serve. Primeiro porque, ao adotá-la, tudo o que podemos dizer é que o pensamento do permanente – ou, a representação dele – é uma pré-condição de possibilidade do autoconhecimento. Entretanto, Kant deixa claro que não é a representação do permanente, mas o próprio permanente, aquilo que supostamente desempenha esse papel. Segundo, a solução adotada por Allison nos autoriza a dizer que somente a pressuposição do permanente, e não o conhecimento desse permanente, é a priori. Mas, no que diz respeito à Refutação, é o permanente empiricamente dado, e não sua mera pressuposição a priori, que tem de ser a condição primária do autoconhecimento. Para que a Refutação possa ter êxito contra o cético, o permanente tem de ser considerado como algo (empírico) no mundo exterior, e não como algo (empírico) em nossas mentes. Se assim é, no nível reflexivo ou transcendental, nós temos de classificar o conhecimento de tal permanente como a posteriori, e não como a priori. Desse modo, a solução acima é ineficaz no que diz respeito ao estatuto do conhecimento do permanente no contexto da Refutação. O que lá procuramos estabelecer é o conhecimento do permanente como a priori. Somente em assim o fazendo nós podemos harmonizar a *Refutação do Idealismo* com os *Princípios do Entendimento Puro* em particular, e com o idealismo de Kant em geral. Mas tal conhecimento não pode desempenhar o papel de condição do autoconhecimento que é esperado na *Refutação do Idealismo*. Nós de fato conhecemos a priori que deve haver um estofo constituinte nas aparências, embora não saibamos a priori o que é tal estofo. Mas a Refutação requer mais do que isso. De

[54] Cf. Patton, 1936, 207, vol 2.

[55] ALLISON, 1983, 209.

fato, com ela aprendemos que "a determinação de minha existência no tempo é somente possível através da existência das coisas reais que eu percebo fora de mim"[56]. Ora, se levarmos em conta que, de acordo com Kant, o que é atual ou real é "aquilo que é está ligado às condições materiais da experiência, isto é, à sensação"[57] e se considerarmos que a intuição "que está em relação com a sensação é... empírica"[58], então o conhecimento do que é dado sensivelmente é empírico, de modo que estamos obrigados a concluir novamente que o conhecimento do permanente na Refutação tem de ser empírico, não a priori. É unicamente na medida em que percebemos o permanente, e *a fortiori* na medida em que temos conhecimento empírico dele, que nos percebemos no tempo. Em consequência disso, resta-nos duas teses conflitantes: o conhecimento do permanente é a priori nos "Princípios," mas tem que ser a posteriori na Refutação.

Esse conflito ecoa no impasse apresentado há pouco. Como algo empírico que é, de acordo com o idealismo de Kant, subordinado às nossas condições epistêmicas, e cujo conhecimento é ipso facto a posteriori, é ao mesmo tempo, na Refutação, uma condição epistêmica, e cujo conhecimento tem de ser ipso facto a priori? Levando em conta o que até agora foi dito, não parece haver uma solução satisfatória para esse impasse. O idealismo transcendental e a *Refutação do Idealismo* são incompatíveis. Para defender o primeiro, temos que descartar o segundo. Em contrapartida, o idealismo transcendental parece minar as bases da *Refutação do Idealismo*. Se optarmos pela visão idealista transcendental do mundo exterior, não conseguiremos interpretar os resultados da Refutação de modo satisfatório. Em qualquer caso, as dúvidas céticas não são descartadas. Se somente o idealismo transcendental é válido, então não há como derrotar o cético, pois com base em tal doutrina não conseguimos explicar o que é o permanente na *Refutação do Idealismo*. Se, em contrapartida, interpretarmos a *Refutação do Idealismo* como estando fora do idealismo transcendental, incentivamos o retorno do realista transcendental.

A essa altura, há três alternativas para resolver esse impasse. Primeiro, podemos tentar defender o idealismo transcendental e descartar a *Refutação do Idealismo*. Segundo, podemos tentar revisar o idealismo transcendental a fim de reconciliá-lo com a *Refutação do*

---

[56] *KrV*, B 275.
[57] *KrV*, B 276.
[58] *KrV*, B 34.

Idealismo. E terceiro, podemos tentar manter os resultados da *Refutação do Idealismo* sem o idealismo transcendental e ao mesmo tempo nos esforçarmos para evitar o realismo transcendental.

Vamos analisá-las uma por uma. A primeira alternativa é inaceitável. A *Refutação do Idealismo* deve mostrar por que estamos justificados em ser realistas empíricos. Sem tal prova, o idealismo transcendental não pode responder ao cético. A segunda alternativa para resolver a incompatibilidade entre o idealismo transcendental e a *Refutação do Idealismo* isto é, a tentativa de revisar o idealismo transcendental a fim a partir dessa prova, é realizada pelo próprio Kant várias vezes depois da publicação da segunda edição da Crítica, em suas *Reflexões*. Lá, no entanto, Kant mostra estar a par não apenas do impasse que acabei de apontar, mas também do fato de que a única alternativa para resolvê-lo é conceber o objeto independente da mente de um modo que o aproxima daquilo que ele mais critica, a saber, do realismo transcendental. Ele diz, por exemplo, que a ordenação temporal em geral requer "algo fora de nós... que não é... meramente representação, isto é, a forma do que aparece,... mas sim a coisa em si mesma [sache an sich]"[59]. Kant também parece capturar o espírito geral do realismo transcendental quando ele destaca a correspondência entre as representações que estão apenas em mim e a coisa em si mesma que está fora de mim[60]. Aparentemente sem considerar as Reflexões, Prichard parece defender exatamente esse ponto de vista quando ele diz que o coração da Refutação consiste "na afirmação de que o permanente na percepção, necessário para a consciência de meus estados mentais, tem que ser uma coisa externa a mim, e uma coisa externa a mim em oposição a uma representação de uma coisa externa a mim só pode ser uma coisa em si mesma"[61]. Paton, em contrapartida, ao mesmo tempo que concede que Kant é razoavelmente bem sucedido na Refutação, chega a encorajar a posição de Prichard ao admitir que "uma substância fenomenológica permanente (ou um objeto fenomenal que é distinto de nossas ideias) é uma contradição em termos"[62]. Dito de um modo simples, o problema dessa recorrência à coisa em si mesma é que ela

[59] *Refl*. AA 18: 612.
[60] Cf. *Refl*. AA 18: 648.
[61] PRICHARD, 1909, 322-3.
[62] PATON, 1936, 380, vol II.

contradiz diretamente a exigência kantiana na Refutação de que o permanente tem que ser dado na experiência[63].

Guyer aparentemente concorda com essa versão revisada do idealismo transcendental ao dizer que, a fim de eliminar o impasse acima mencionado, Kant parece indicar que "podemos saber que algo existe mesmo sem saber o que é que existe independente de nós"[64]. Essa suposta solução colide com uma das premissas do pensamento de Kant, a saber, a de que o idealismo transcendental é uma doutrina epistemológica, e não ontológica. Como já sabemos, o idealismo de Kant lida com as condições do nosso conhecimento objetivo, e não com os próprios objetos. Além disso, há um problema insuperável na posição de Guyer, a saber, a ideia de que algo existe mas que não podemos conhecer o que é esse algo. Por que meios podemos estabelecer com segurança que algo existe sem listarmos as evidências de sua existência? E mesmo se tivermos todas as evidências à nossa disposição, como podemos ter certeza de que esse existente não é produzido por algo que não é o objeto independente da mente, mas um gênio maligno ou um cientista louco? Se há algo a que não podemos ter acesso, ou do qual não podemos ter conhecimento, estamos na mesma situação desconfortável do realista transcendental, que tenta inutilmente atingir as características inacessíveis dos objetos externos.

Resta-nos, assim, a terceira alternativa, isto é, pensar a *Refutação do Idealismo* sem o idealismo transcendental. Em primeiro lugar, deve-se destacar que Kant pensa a Refutação como um simples esclarecimento, pois ela nada mais é do que uma adição à segunda edição da Crítica que afeta "apenas o método da prova"[65]. Isso sugere que a Refutação é um argumento construído inteiramente a partir dos principais pontos do idealismo transcendental. Ao separarmos a primeira do segundo, somos deixados com um argumento que carece de uma fundação filosófica adequada. Apesar de tal objeção, Förster parece adotar tal alternativa. Ele diz, por exemplo, que a validade da Refutação "não depende da verdade do idealismo transcendental. De fato, esse argumento se sustenta por si mesmo. Contrariamente ao seu ancestral nos Paralogismos da primeira edição, tal argumento não pressupõe as doutrinas da Estética mas lida inteiramente com as condições da determinação temporal. E é exatamente por tal razão, a saber, que ele

[63] Cf. *KrV*, B 276.
[64] GUYER, 1987, 414.
[65] *KrV*, B XXXIXn.

apenas pressupõe o que o próprio Descartes afirmou, que esse argumento é muito mais potente do que o dos Paralogismos[66].

Ora, Förster despreza um ponto essencial da Refutação, a saber, que o permanente, o que quer que ele seja, deve ser percebido. A menos que o idealismo transcendental seja trazido para dentro da prova, o cético pode considerar esse permanente a partir de um ponto de vista realista transcendental e interpretá-lo como sendo a coisa em si mesma. Em vista disso, o cético pode duvidar de que o permanente seja realmente percebido ou que o que percebemos realmente corresponda à maneira pela qual o objeto externo realmente está fora do nosso campo fenomênico. Por essa razão, a possibilidade de ler a Refutação sem o idealismo transcendental parece ser tão insatisfatória quanto a alternativa de sustentar o idealismo transcendental sem a Refutação. O idealismo transcendental deve eliminar o abismo realista transcendental entre o mundo daquilo que aparece e a realidade em si mesma. Sem o idealismo transcendental, nós nos deparamos com esse abismo novamente, ou somos deixados à mercê do fenomenalismo. De qualquer modo, não derrotamos o cético. Ao mesmo tempo, Förster parece considerar a visão cartesiana assumida por Kant no início da prova como a única premissa da Refutação. No entanto, se Kant se limitasse a ela, ele jamais alcançaria a conclusão de que o permanente no espaço é condição para a autoconsciência empírica no tempo. O passo da primeira premissa para a conclusão pode apenas ser estabelecido através de premissas tácitas, especialmente através da consideração de que o permanente não pode ser "uma intuição em mim"[67] Isso porque uma intuição em mim é apenas temporalmente ordenada, isto é, é apenas um item na sequência de minha consciência. Nesse sentido, nós temos que pensar o permanente como fora de nós. De acordo com os resultados da "Estética Transcendental" (sic.), sabemos que somente por meio do espaço podemos representar os objetos como fora de nós. Finalmente, se não pensarmos o espaço e o tempo, no contexto da Refutação, como a priori, intuitivos e ideais – tal como o idealismo transcendental advoga – , nós incentivamos o realista transcendental a recorrer a uma noção absoluta das ordenações temporal e espacial. Assim, a Refutação só pode ser realizada com sucesso se assumirmos previamente que o idealismo transcendental é válido. Entretanto, visto que ela entre em conflito com ele, e visto que a sem o idealismo transcendental a

---

[66] Cf. Förster, 1985, 294.
[67] *KrV*, B 275.

Refutação não resiste às dúvidas céticas, somos obrigados a admitir que parece não haver alternativa para reabilitar Kant.

4. Hume e Kant sobre o conceito de causa.

No início deste artigo afirmei que, além dos ceticismos advindos das doutrinas de Descartes e Berkeley, Kant também procurou lidar com os ceticismos provenientes de Hume e Sexto Empírico. O ceticismo advindo da abordagem Humeana da causalidade é tratada por Kant na *Dedução Transcendental*, enquanto o ceticismo da isostenia constatada pelos céticos pirrônicos é tratado por Kant na *Dialética Transcendental*. É claro que uma análise dessas partes da *Crítica da Razão Pura* exigiria outro artigo, ou mesmo um livro inteiro. Contudo, é possível utilizar alguns dos argumentos e princípios das passagens analisadas nas seções anteriores para lançar luzes sobre outras reflexões kantianas sobre o ceticismo, em particular o ceticismo de Hume. Creio que a filosofia de Hume se encaixa no que Kant chama de "idealismo dogmático", isto é, o idealismo Berkeleyano. A princípio, isso parece equivocado, visto que Kant afirma ter sido acordado de seu sono dogmático por Hume (cf. Prolegômenos). Kant, porém, refere-se a um aspecto bastante importante da filosofia de Hume nessa passagem. Trata-se de combater o realismo metafísico implícito nas doutrinas de Berkeley, Descartes e outros.

Kant aprende com Hume que é necessário impugnar o realismo metafísico e um tipo de dogmatismo vinculado a essa posição. Contudo, o idealismo que ele propõe não lhe permite, tal como no caso de Berkeley, separar verdade de ilusão. No caso específico da relação causal, ela é o resultado de um condicionamento mental pela experiência da repetição de conjunções constantes. Hume concebe a causalidade como um conceito a posteriori. A origem desse conceito repousa na experiência, não na razão. O raciocínio demonstrativo não é capaz de nos levar do evento A ao evento B[68]. Ora, conceber a causalidade como dependente da experiência é o mesmo que dizer que aprendemos as relações causais a partir das percepções que temos do mundo. Isso pressupõe que o mundo nos é dado, a princípio, de modo não causal. Para Hume, um certo número de percepções conectadas umas às outras produz na mente um condicionamento – que ele chama de hábito – a partir do qual passamos a ver o mundo como organizado causalmente.

[68] Cf. *Investigação acerca do Entendimento Humano*, seção IV; Cf. *Prol*, AA 04: 7ss.

Mas não é claro se o mundo, no final das contas, é causal. Parece que um resultado indesejável de se aprender a causalidade com a experiência é que os objetos não se relacionam entre si causalmente; é a nossa mente que se habitua, ou se acostuma, a vê-los desse modo. A causalidade não passa, assim, de uma grande ilusão.

Kant concorda com Hume que a causalidade é uma propriedade da mente. No entanto, para Kant, ela é uma condição subjetiva a priori da nossa compreensão do mundo. Na terminologia kantiana, a causalidade é um conceito puro do entendimento unicamente mediante o qual nosso conhecimento empírico é possível. É exatamente isso que é mostrado na *Dedução Transcendental*. Qual o proveito de substituirmos o caráter a posteriori pelo caráter a priori do conceito de causa? Por que Kant acredita ter sido bem sucedido onde Hume fracassou? A resposta é que Kant não apenas prescinde da experiência para conceber a relação causal; mais do que isso, a experiência só é possível mediante a relação causal. Isso quer dizer que ele evita o pressuposto de que o mundo nos seja dado, a princípio, de modo não causal. Esse pressuposto, que foi assumido por Hume de modo não problemático, acaba, no final das contas, duplicando mundos: o idealismo de Hume tem a irrealizável incumbência de acomodar a ideia de um mundo primeiramente não causal com a de um mundo causal. Essa duplicidade de mundos nada mais é do que a duplicidade do idealismo dogmático de Berkeley, que é incapaz de separar realidade de ilusão. Kant pode ser visto como perguntando a Hume se é válida a pressuposição de um mundo não causal. A resposta que Kant gostaria de ouvir é que nosso conhecimento do mundo empírico só é possível se pressupusermos a relação causal como condição a priori. Aqui vemos em funcionamento, mais uma vez, as engrenagens conceituais do idealismo transcendental.

5. Conclusão

Ao longo deste artigo, procurei avaliar a eficácia da filosofia transcendental kantiana em face de diferentes posições céticas, em particular aquelas resultantes dos idealismos de Descartes, Berkeley e Hume. Embora Kant tenha sido bem sucedido ao apresentar seu idealismo transcendental como uma postura epistemológica isenta dos equívocos e limitações dos idealismos dogmáticos de Berkeley e Hume, o mesmo não se pode dizer acerca do idealismo cartesiano. Por não dispor de uma noção clara e coerente do permanente que é requerido

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983.

BECK, L. W. *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.

_____. *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press.

BENNETT, J. *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Pres, 1971.

BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Indianapolis: Hackett, 1979.

_____. *Three Dialogues Between Hylas nad Philonous*. Indianopolis: Hackett, 1982.

DESCARTES, R. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.

BONACCINI, J. Kant e o problema do mundo externo. *Manuscrito*, v.25, n. 1, pgs. 7-68, 2002.

FÖRSTER, E. Kant's Refutation of Idealism. *In:* HOLLAND 1985: 287-303, 1985.

FUNKE, G. (org.). *Akten des 5 Internationalen Kant Congress*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.

FUNKE, G. & SEEBOLNN, T. M. (eds.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington D.C.: University Press of America, 1989.

GARVE & FEDER. *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, 19 de janeiro de 1787, pgs. 40-48.

GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. Review Essay on *Kant and the Scandal of Philosophy*. *Philosophy & Social Criticism*, v. 34, n. 7, pgs.825-836, 2008.

_____. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HOLLAND, A. J. (org.). *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978.

_____. *Enquiries (Concerning Human Understanding and the Principles of Morals)*. Oxford: Claredon Press, 1990.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 29 volumes, 1902.

_____*Prolegomena*. Indianapolis: Hackett (translated by Sir James Ellington; abbreviated Prol.). 1977.

_____*What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff*. New York: Abaris Books 140 Marco Antônio Frangiotti (abbreviated R.P.). 1983.

_____*On Inner Sense'*, (also known as "Reflections of Leningrad"). lnternational Philosophical Quarterly, XXIX(3): 251-61(abbreviated "Inner").1987.

_____*Dreams of a Spirit Seer*. London: Macmillan (abbreviated "Dreams").1989.

_____*Critique ofPure Reason*. London: Macmillan (translated by N. K. Smith and abbreviated A for the first edition and B for the second edition). 1990.

_____*Lectures on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, translated by K. Ameriks and S. Naragon (abbreviated L.M.). Locke, J. 1975. An Essay Concerning Human Understanding. Claredon: Oxford (abbreviated Essay). 1992.

LEHMANN, G. Kant's Widerlegung des Idealismus. *Kantstudien*, v. 50, 348-362, 1958.

MELNICK, A. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago:University of Chicago Press, 1973.

PARSONS, C.. *The Transcendental Aesthetico*. In Guyer 1992, pp.62-100.

PEREIRA, R. H. de S. Uma versão mais modesta dos argumentos transcendentais da primeira *Crítica*. *Princípios*, v. 16, n. 25, pgs. 5-25, 2009.

SMITH, N. K.. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.1984

STEM-ZWEIG, L. *The Object of Sensible Intuition*. ln Funke 1981, pp. 456-61.

STRAWSON, P. F. *Análise e metafísica*: *uma introdução à filosofia*. Trad. Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____*The Bounds of Sense*. London, Methuen,1966.

_____Entity & ldentity. Oxford: Oxford University Press.Tipton. 1994. *Berkeley: The Philosophy of lmmaterialism*. Bristol: Thoemmes Press. 1997.

TURBAYNE, C. *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism*. Philosophical Quarterly 5: 225-44. 1955

WALKER, R. C. S. *Idealism: Kant and Berkeley*. In: Foster 1985, pp. 109-29. 1985

_____Kant. London: Routledge, 1978.

WALSH, W. H. Kant's Criticism of Metaphysics. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

_____Kant on the Perception of Time. In: Beck. pp.160-80. 1969.

WILKERSON, T. E. *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon. 1976.

ZWEIG,, A. (ed.) *Kant's Philosophical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press. 1967.

SUJEITOS CAPAZES DE REPRESENTAR, OBJETOS QUE DEPENDEM DA MENTE: KANT, LEIBNIZ E A ANFIBOLIA[1]

Antonio-Maria Nunziante e Alberto Vanzo[2]
Università di Padova e University of Essex

Introdução[3]

No fim da *Analítica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, e depois de esboçar as características principais de sua teoria do conhecimento, Kant contrasta sua filosofia com a de Leibniz. Na seção intitulada 'A Anfibolia dos Conceitos de Reflexão', Kant argumenta que o erro principal de Leibniz é o de confundir objetos no espaço e tempo por coisas em si, a saber, por mônadas. De acordo com Kant, Leibniz cometeu esse engano porque considerou objetos no espaço e no tempo como objetos que poderiam ser conhecidos com o puro intelecto. Na visão de Kant, Leibniz subestimou a importância da sensibilidade para

[1] Esse artigo foi publicado originalmente em *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (2009), pp. 133-151, sob o título "*Representing Subjects, Mind-Dependent Objects Kant, Leibniz and the Amphiboly*". Tradução de Gisleine Aver e revisão de Joel Thiago Klein. Utilizou-se a tradução da *Crítica da Razão Pura* feita por Artur Morujão, publicada pela Calouste Gulbenkian.

[2] Gostaríamos de agradecer a Philip Stratton-Lake, Francesco Martinello, e a um avaliador anônimo do *British Journal of the History of Philosophy*, pelos comentários valiosos sobre os esboços desse artigo.

[3]Abreviaturas usadas para Leibniz: A = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado pela Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin, 1923–); GP = *Die philosophischen Schriften* von G. W. Leibniz, editados por Carl Immanuel Gerhardt (Berlin, 1875–1890; reimpressão: Hildesheim, 1978); DM = *Discours de métaphysique*; Monad. = *Monadology*. A *Crítica da Razão Pura* é citada com as abreviações 'A' (primeira edição) e 'B' (segunda edição), seguida pelo número da página dessas edições. [...]. Os outros escritos de Kant são citados com o número do volume e página da *Academie-Ausgabe*: Königlich Preußische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1902–).

se conhecer esses objetos. Kant afirma que várias doutrinas da filosofia de Leibniz seguem seu erro principal: o princípio de identidade dos indiscerníveis, a monadologia, a concepção de Leibniz sobre as relações de oposição entre propriedades, e sua concepção do espaço e do tempo. Kant tenta refutar essas doutrinas na *Anfibolia*.

Diversos estudos sobre a relação entre as filosofias de Kant e de Leibniz enfocaram a *Anfibolia*. Análises minuciosas deste texto são geralmente críticas das objeções de Kant contra Leibniz, afirmando que elas não retratam corretamente as posições de Leibniz, e que não são baseadas em premissas que este aceitaria. Avaliações gerais da relação entre as visões de Kant e Leibniz são principalmente defesas de que, ora uma, ora outra, é a mais plausível e avançada.[4]

Neste artigo, discutiremos a relação entre as posições de Kant e Leibniz de uma maneira que é ainda mais específica e central para entender corretamente as concepções epistemológicas destes dois filósofos. Compararemos as posições de Kant e Leibniz na relação entre sujeitos cognoscentes e objetos conhecidos. Começaremos examinando a *Anfibolia*. Porém, não discutiremos todos os argumentos de Kant em detalhes, visto que tais discussões já estão disponíveis na literatura. Nós não visamos defender a primazia das concepções de Leibniz ou de Kant da relação entre sujeitos cognoscentes e objetos conhecidos, como alguns estudiosos fizeram. Antes, tentaremos individualizar a razão principal da discordância de Kant com Leibniz na *Anfibolia*. Então, comentando esta discordância, destacaremos dois aspectos importantes da relação entre as filosofias dos dois, considerando sujeitos cognoscentes e objetos conhecidos. Destacando os dois pontos seguintes:

Primeiro, a divergência fundamental entre Leibniz e Kant destacada na *Anfibolia* não é tão radical como parece ser à primeira vista. Ainda que Leibniz não tenha considerado espaço e tempo como formas da sensibilidade, como opostas ao intelecto puro, ele não considerou objetos no espaço e tempo como coisas independentes da mente em si. Para Leibniz, objetos no espaço e tempo, como também espaço e tempo eles mesmos, não são independentes da representação dos sujeitos. Segundo, um contraste radical entre as filosofias de Kant e Leibniz concerne a condição de sujeitos cognoscentes. Leibniz concebe sujeitos cognoscentes como substâncias, isto é, como substâncias

---

[4]Ver, por ex., Parkinson, 1981; Kaehler, 1981; Finster, 1986; Willaschek, 1998; e Schneider, 2004.

simples, espirituais, imortais, persistentes e incorruptíveis. Kant rejeita esta visão como uma reivindicação metafísica não fundamentada. Ele nega que possamos saber se sujeitos cognoscentes são substâncias e que tipo de substâncias elas são. Acredita que só podemos conhecer suas capacidades cognitivas. O fato de Kant caracterizar os sujeitos cognoscentes não como substâncias, mas como sistemas complexos de capacidades cognitivas – incluindo uma defesa anti-Humeana de sua unidade através do tempo –, marca fortemente a distância entre Kant e Leibniz, e é uma importante característica inovadora da filosofia de Kant.

Nosso artigo está dividido em quatro partes. Fornecemos algumas informações sobre a *Anfibolia* (§1). Esboçamos a principal crítica de Kant contra Leibniz (§2). Então, comparamos as visões de Kant e Leibniz dos objetos no espaço e tempo (§3) e de sujeitos cognoscentes (§4).

1. Algumas expectativas da anfibolia

Legitimamente se pode esperar que a *Anfibolia* indique as doutrinas que Kant considerou como distintivas de sua filosofia. Destacar as diferenças entre o idealismo transcendental e certas ideias leibnizianas foi necessário para Kant para estabelecer seu lugar com respeito a uma larga frente filosófica. Os temas leibnizianos estão presentes no pensamento de Christian Wolff que, através de sua influência, os difundiu no ambiente filosófico de Kant. A filosofia de Wolff foi sujeita a críticas pesadas desde 1720.[5] Não obstante, o wolffianismo ainda era a filosofia dominante nas universidades alemãs durante os anos de 1760 e 1770. Cada nova filosofia teve que se confrontar eficazmente contra ele, para sustentar suas reivindicações. A *Anfibolia* é um dos principais textos onde Kant toma posição contra o wolffianismo. De fato, algumas das críticas de Kant contra Leibniz se aplicam a Wolff e aos wolffianos também: por exemplo, a crítica relativa ao fato de considerar o espaço e o tempo como relações entre coisas em si, ou de considerar somente oposições lógicas, enquanto

---

[5]Ver, por ex., Adolf Friedrich Hoffmann, *Vernunftlehre, darin die Kennzeichen des Wahren und Falschen aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden* (Leipzig, 1737); Christian Adolf Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (2ª edição, Leipzig, 1750); e as obras de Kant na decada de 1760.

omite oposições reais. Kant explicitamente estende a segunda crítica contra os wolffianos, os quais classifica junto com Leibniz sob o título de 'Filosofia leibniziana–wolffiana'.[6] Alguns contemporâneos de Kant, incluindo Wolffianos como Baumgarten, adotaram doutrinas leibnizianas rejeitadas por Wolff e criticadas na *Anfibolia*, como a monadologia e a harmonia pré-estabelecida.[7] Além disso, vários leitores de Kant, como Eberhard, eram leibnizianos. As críticas de Kant na *Anfibolia* se aplicam a eles também.[8] Consequentemente, a discussão das ideias de Leibniz na *Anfibolia* dá a Kant a oportunidade de lidar com a tradição metafísica em que foi educado e a qual muitos de seus leitores pertenceram.

Ao confrontar esta tradição, Kant não assume uma atitude conciliatória. Ele alcança um contraste radical entre suas ideias e as de Leibniz, e o faz construindo seus argumentos em doutrinas que Leibniz não compartilhava e que são típicas do idealismo transcendental: mais notavelmente a concepção do espaço e tempo como formas puras de

---

[6]Ver *KrV*, B 329. Kant aplica essa denominação em diversas outras passagens (*KrV*, A 44/B 61; AA 07: 140n; 08: 218; 09: 186; 20: 281, 305, 306, 308). Essa denominação era amplamente difundida na Alemanha desde 1720. Não é muito afortunada, porque ofusca as diferenças notáveis entre a filosofia de Leibniz e de Wolff. Para essas diferenças ver, Arnsperger (1897) e Corr (1975).

[7] Baumgarten (1963) é o autor do manual que Kant utilizou em suas palestras sobre metafísica e antropologia. Como as *Reflexões* de Kant sobre esses assuntos mostram (AA 15-18), várias de suas doutrinas foram desenvolvidas na confrontação com Baumgarten.

[8]Muitos autores defenderam as visões Leibnizianas contra Kant em debates que duraram mais ou menos vinte anos após a publicação da primeira *Crítica*. Para uma visão mais ampla sobre as polêmicas entre Leibnizianos e Kant, ver Ciafardone (vol. I, 1987; vol. II, 1990). O trabalho de Ciafardone prova que as visões Leibnizianas recebiam amplo consenso no ambiente filosófico de Kant, como Max Wundt alegou em seu livro *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1964, 317-9). A resposta mais extensa de Kant para os Leibnizians é o trabalho *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura*, escrito contra Eberhard (AA 08: 185-251) [trad. portuguesa de Márcio Pugliesi e Edson Bini, São Paulo: Hemus, 1975]. No final deste texto, Kant esboça uma interpretação de Leibniz como um idealista transcendental *ante litteram* (AA 08: 246-51). Este retrato de Leibniz é muito diferente daquele da Anfibolia. Na obra de Kant contra Eberhard, Leibniz aparece como um aliado de Kant "contra os discípulos daquele [como Eberhard] que pilham elogios em cima dele que não lhe fazem nenhuma honra" (ibid., 251).

intuição, a distinção qualitativa entre sensibilidade e entendimento e a distinção crítica entre fenômenos e noumenos.[9]

A importância e o radicalismo da confrontação de Kant com Leibniz torna a *Anfibolia* particularmente interessante para a presente investigação. Como Kant opõe algumas de suas próprias doutrinas centrais com a contraparte de Leibniz, pode-se bem esperar que a *Anfibolia* destaque as características mais originais do idealismo transcendental. A fim de ver se isto é o que realmente ocorre, precisamos explicar as principais ideias básicas da *Anfibolia*.

2. A crítica de Kant contra Leibniz na Anfibolia

Kant ataca quatro elementos da filosofia de Leibniz na *Anfibolia*: o princípio da identidade dos indiscerníveis, a concepção de relações de oposição, o conceito de mônada, e a concepção do espaço e tempo.[10]

A primeira crítica é contra o princípio da identidade de indiscerníveis. Para Kant, este princípio diz respeito a objetos da compreensão pura, isto é, a coisas em si e a conceitos. Não diz respeito aos fenômenos,[11] isto é, a objetos sensíveis no espaço e no tempo. Leibniz estendeu o princípio da identidade de indiscerníveis para os fenômenos. Este erro é devido ao fato que 'Leibniz tomou os fenômenos

---

[9]Diversos intelectuais notaram isso: por ex. Parkinson (1981); Kaehler (1981); Willaschek (1998).

[10] A primeira crítica está em *KrV*, A 263–4/B 319–20, A 271–2/B 327–8, A 281–2/B 337–8. A segunda crítica está em *KrV*, A 264–5/B 320–1, A 272–4/B 328–30, A 282–4/B 338–40. A terceira crítica está em *KrV*, A 265–6/B 321–2, A 274–5/B 330–1. A quarta crítica está em *KrV*, A266–8/B 322–4, A 275–7/B 331–3. In: *KrV*, A 274–5/B 330–1, Kant também critica a doutrina da harmonia pré-estabelecida, a qual ele vê como consequência da monadologia. Por questão de simplicidade não consideramos a crítica da harmonia pré-estabelecida.

[11] O texto em inglês utiliza o termo "*appearances*" referindo-se àquilo que aparece, ou seja, aos fenômenos. Os autores se utilizam do padrão adotado pela *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Contudo, a tradução de *Erscheinung* por *appeareances* no inglês é problemática (Cf. PERIN, Adriano. Sobre a gênese da distinção crítica entre *Schein* e *Erscheinung.* In: ROHDEN, Valerio; PINZANI, Alessandro. (Orgs.) *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefiponline, 2010, 11-34). Por isso, para evitar ambiguidades desnecessárias, optou-se por traduzir "*appearances*" por fenômenos. (Nota do revisor)

por coisas em si, isto é por *intelligibilia*, ou seja, objetos do puro entendimento'.[12]

A segunda crítica considera a concepção de Leibniz sobre as relações de oposição entre propriedades. 'Se a realidade é representada somente pela compreensão pura (*realitas noumenon*), então nenhuma oposição entre realidades [propriedades positivas dos seres] pode ser pensada'.[13] 'O princípio de que as realidades [...] nunca se opõem logicamente umas às outras é uma proposição completamente verdadeira sobre a relação dos conceitos'[14] 'Realidades em fenômenos (*realitas phaenomenon*), pelo contrário, podem certamente estar em oposição umas contra as outras'.[15] Leibniz e seus sucessores falharam em não ver que pode haver oposições entre realidades. Deste modo, eles fizeram várias reivindicações erradas ('todos os males são nada além de consequências dos limites dos seres criados, isto é, negações'; é possível 'unir toda realidade em um ser sem qualquer preocupação com oposição'[16]).

A terceira objeção concerne o conceito de mônada.

> Como objeto do entendimento puro [...] todas as substâncias devem ter determinações e forças internas, que se refiram à realidade interna. Mas que outros acidentes internos posso pensar senão os que o meu sentido interno me oferece, - ou seja, o que já de si é *pensamento* ou análogo ao pensamento? Eis porque Leibniz, para quem todas as substâncias – e mesmo os elementos da matéria representavam númenos, depois de lhes retirar pelo pensamento tudo o que possa significar uma relação exterior e, portanto, também a *composição*, fez delas sujeitos simples, com

---

[12] *KrV*, A 264/B 320.

[13] Ibid. Kant divide propriedades em 'realidades' (por ex.: ser perfeito, ser racional, ser brilhante) e negações (por ex.: ser imperfeito, ser irracional, ser escuro). Ao interpretar Kant, não se pode confundir realidade [*Realität*] com atualidade [*Wirklichkeit*]. Realidade é uma categoria de qualidade. Atualidade é uma categoria de modalidade. Ver: Maier, 1930.

[14] *KrV*, A 272–3/B 328–39.

[15] *KrV*, A 265/B 320–1.

[16] *KrV*, A 273/B 329.

> capacidade de representação, numa palavra, *mônadas*.[17]

Os únicos objetos que nos são dados são objetos de sensibilidade, ou fenômenos. Eles não têm 'determinações e forças internas [isto é, intrínsecas, não relacionais], mas somente propriedades relacionais.[18] Consequentemente, o argumento de Leibniz para a existência de mônadas se baseia em uma premissa falsa e está errado.

A quarta crítica é contra a concepção de Leibniz do espaço e do tempo.

> [...] que no conceito do entendimento puro, a matéria [i.e. características essenciais] preceda a forma [i.e. 'o modo em que estão conectados a uma coisa], e por isso Leibniz admitiu primeiro coisas (mônadas) e, internamente, uma capacidade de representação, para depois sobre ela fundar a relação exterior das coisas e a comunidade dos seus estados (ou seja, das representações). Por isso o espaço e o tempo eram possíveis, o primeiro apenas pela relação das substâncias e o segundo unicamente pela ligação das determinações destas entre si, como princípios e consequências. De fato, assim deveria ser, se o entendimento puro pudesse referir-se imediatamente a objetos, e se o espaço e o tempo fossem determinações das coisas em si. Sendo, contudo, simplesmente, intuições sensíveis, pelas quais determinamos todos os objetos apenas como fenômenos, a forma da intuição (enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e

---

[17] *KrV*, A 265–6/B 321–2; ver também: *KrV*, A 282–6/B 338–42.

[18] Veja-se: *KrV*, A 265/B 321: "as determinações internas de uma *substantia phaenomenon* no espaço mais não são que relações e a própria substância é totalmente um conjunto de puras relações" Ver também: *KrV*, A 284–5/B 340–1, B 66–7.

> todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna essa experiência possível.[19]

O espaço e o tempo são formas *a priori* da intuição, e não conceitos abstraídos das relações entre substâncias.[20] Espaço e tempo são pressupostos para a representação de objetos, e são anteriores a objetos (e não vice-versa, como Leibniz pensava).

Os quatro argumentos contra Leibniz seguem o mesmo padrão argumentativo. Se objetos do conhecimento fossem númenos, ou coisas em si mesmas, e se nós os conhecêssemos através do puro entendimento, as doutrinas de Leibniz seriam verdadeiras. Ao contrário, objetos do conhecimento são fenômenos no espaço e no tempo, e nós os conhecemos por meio da sensibilidade. Os fenômenos sensíveis seguem leis diferentes daquelas dos objetos do entendimento puro. Consequentemente, as conclusões de Leibniz estão erradas.

Kant usa contra Leibniz duas distinções correlacionadas: a distinção entre sensibilidade e entendimento, e a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas. Nós conhecemos os objetos só por meio da sensibilidade, o espaço e o tempo são formas de sensibilidade. Objetos da sensibilidade, ou fenômenos, estão no espaço e no tempo, enquanto as coisas em si mesmas não são nem espaciais, nem temporais. Consequentemente, objetos no espaço e no tempo não são coisas em si mesmas, mas fenômenos sensíveis. Kant faz uma objeção contra Leibniz ao dizer que ele trocou objetos de conhecimento por mônadas, isto é, por coisas em si mesmas e objetos do entendimento puro, quando na realidade são fenômenos e objetos de sensibilidade, que não existem em si. Com base nesse erro, Leibniz atribuiu poderes representacionais às mônadas, que ele considerou como coisas em si.[21] Ele concebeu as mônadas como substâncias que representam. No capítulo sobre os paralogismos da psicologia racional da primeira *Crítica,* Kant nega que seja possível saber se sujeitos capazes de representação são substâncias.[22] Então, as filosofias de Kant e Leibniz divergem tanto na concepção dos objetos representados quanto na concepção dos sujeitos que representam: Isto é, no número ou condição fenomenal de objetos

[19] *KrV*, A 267/B 323, tradução modificada.
[20] Veja-se também: *KrV*, A 24–5/B 39, A 33/B 49.
[21] Veja-se: *KrV*, A 266/B 322.
[22] *KrV*, A 348–51, B 407, B 410–11.

no espaço e no tempo, e na substancialidade dos sujeitos que representam.

Ainda que Leibniz e Kant tenham concepções distintas do espaço e do tempo, é discutível que, para Leibniz, objetos no espaço e no tempo são fenômenos que dependem da mente, como eles são para Kant. Também é discutível que a maior diferença entre Kant e Leibniz não concerne a dependência da mente dos objetos no espaço e no tempo, mas a substancialidade dos sujeitos que representam. Veremos estes dois pontos pormenorizadamente.

3. Leibniz e Kant sobre objetos no espaço e tempo

Apesar da impressão que pode surgir das observações de Kant, a concepção de Leibniz do espaço, tempo, e objetos no espaço e tempo, é em muitos aspectos similar à própria concepção de Kant.

Tentaremos considerar as coisas do ponto de vista de Leibniz. Por conveniência, vamos nos limitar ao caso do espaço.

Numa primeira análise, podemos dizer que o espaço, para Leibniz, não é uma propriedade primitiva das substâncias, mas sim um termo derivado por abstração da noção de extensão. Essa, por sua vez, é referida a 'substâncias corpóreas' concretamente extensas (o espaço é uma 'ordre de Coexistences' – GP VII, 363).[23] A crítica de Kant contra

---

[23]Como se sabe, a definição leibniziana de substância envolve problemas complexos. Numa carta para De Volder de junho de 1703 (à qual os intérpretes geralmente fazem referência), Leibniz distingue cinco elementos que constituem a substancialidade de um ser: (1) enteléquia primitiva ou alma; (2) matéria primária ou poder passivo primitivo; (3) mônada (que é constituída pelos dois primeiros elementos); (4) matéria secundária ou orgânica (que é composta por infinitas mônadas interrelacionadas); (5) substância animal ou corpórea, que é 'uma' por causa da presença de uma mônada dominante. Os comentadores têm discutido intensamente esse remarco de Leibniz, e em particular, em qual dos cinco níveis há um efetivo grau de substancialidade. Na *Monadologia*, Leibniz parece identificar substâncias com substâncias simples, mas os interpretes têm dado leituras diferentes do conceito leibniziano de simplicidade. Para o presente propósito, é suficiente notar que o conceito de extensão entra em jogo apensa no quarto nível. Esse é o nível da 'matéria secunda' e das substâncias corpóreas (agregados de mônadas que se expressam por meios de um corpo orgânico, cuja unidade é determinada por uma mônada dominante). Para Leibniz, a extensão é um primeiro nível de abstração das substâncias concretas, corpóreas (que são o quarto nível do esquema acima). A

Leibniz está relacionada a esta visão: de acordo com Kant, para Leibniz o espaço é uma relação entre coisas em si[24] e existe independentemente da atividade perceptiva dos sujeitos.

As coisas não são tão simples, porque a noção de extensão não é primitiva:

> Não afirmaria que o conceito de extensão é primitivo, nem tal que dele não possa ser derivado nada, já que é resolvido na pluralidade, que tem a ver com o número, na continuidade, que tem a ver com o tempo, e na coexistência, que tem a ver com coisas, inclusive as sem extensão.[25]

Em outras palavras, na percepção de corpos extensos, o que o sujeito realmente percebe é um conjunto de condições comuns (pluralidade, continuidade, e coexistência). A extensão é relativa ao ponto de vista dos sujeitos capazes de perceber e ao jogo de suas relações recíprocas: os corpos aparecem para nós como extensos porque, através da visão e do tato, percebemos uma pluralidade de coisas distintas como uma unidade. Na percepção de uma pluralidade de coisas não somos conscientes de sua multiplicidade distinta, mas da contínua coexistência de uma qualidade única que é expandida. Isto quer dizer, de forma simples, que a extensão manifesta a si mesma e aparece puramente e somente dentro de uma estrutura perceptiva de referência: a percepção da extensão, escreve Leibniz, 'necessita de um sujeito' e 'é alguma coisa relativa a este sujeito como a duração'.[26]

---

extensão de substâncias corpóreas consiste numa série de condições comuns, que estão relacionadas com nossa percepção. Ver: Garber 1985, 1995; Hartz, 1992; Adams, 1994; Rutherford, 1995; Arthur, 1998; Smith, 1998; Phemister, 1999; Look, 1999; Mugnai, 2001; Fichant, 2003; Phemister, 2005.

[24]Ver *KrV*, A 267/B 323.

[25]GP II, 183.

[26] "J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'Etendue n'est autre chose qu'un Abstrait, et qu'elle demande quelche chose qui soit étendu. Elle a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de relatif à ce sujet, comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'anterieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature de ce sujet, qui s'étend, se répand avec le sujet, se continue. L'etendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en general une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la materialité." (GP VI, 584). O

A partir daí Leibniz desenvolve uma ontologia completamente centrada na estrutura do sujeito substancial, de acordo com a qual a realidade exterior não é algo que pode ser deduzido de modo lógico: as coisas existem concretamente apenas dentro da perspectiva que é definida pela estrutura do '*praedicatum inest subjecto*' (DM §8), ou pela estrutura do sujeito capaz de representar.

Estes pensamentos de Leibniz estão enraizados na ideia que substâncias perceptivas têm uma natureza representativa essencial, e isto é especialmente o caso daquelas substâncias que na ontologia leibniziana são definidas por sua capacidade de dizer 'Eu' (DM §34). As substâncias 'eu', como as outras substâncias, são compostas de uma coleção de representações. O 'eu' que realmente sou é a coleção completa de todos os estados de representação que se seguem um ao outro entre meu nascimento e minha morte. Esta é a razão por que, no nível monádico, não se pode falar de causa física (*influxus physicus*) entre nós e os corpos. No sentido exato, o que experimentamos são nossos estados representacionais e não podemos transcendê-los: eles constituem o horizonte de nosso mundo.

A referência para a dimensão expressiva das substâncias representativas não é acidental porque, se for verdade que a extensão 'necessita' de um sujeito a fim de ser representada, por outro lado Leibniz especifica que deve haver 'algo anterior/primitivo neste assunto', ou alguma 'qualidade' ou 'atributo' que é difundido, expressando a si mesmo sob da forma de extensão.[27]

---

exemplo do leite é digno de atenção, porque pode levar a desentendimentos. Na ontologia de Leibniz, o leite é um agregado e não uma substância. Agregados não são seres verdadeiros, mas semi-mentais (cuja unidade, na análise final, é enraizada na atividade perceptiva do sujeito). Vamos lembrar que de acordo com Leibniz 'ser' propriamente significa 'ser um' ('ce qui n'est pas veritablement un être, n'est pas non plus veritablement un être', GP II, 97).

[27] Como é bem sabido, "expressão" é um termo técnico no vocabulário de Leibniz. Ele indica uma estrutura lógica que relaciona dois termos não homogêneos. Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et reglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son geometral. L'expression est comune a toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont des especes. (GP II, 112) Para mais detalhes sobre o conceito leibniziano de expressão, ver Kulstad, 1977 ; e Mugnai, 1992.

Vamos desenvolver este ponto que poderia gerar algumas dificuldades. Leibniz distingue o que normalmente consideramos objetos no espaço e no tempo em substâncias e agregados. No caso das substâncias, a extensão, ou melhor, o espaço é um ‘produto’ delas, ou está enraizado na sua capacidade de ‘projetar’ uma cenografia dentro da qual elas representam a si mesmas e suas propriedades físicas (que harmonicamente correspondem aos seus estados mentais). No caso dos agregados, por outro lado, sua extensão é o resultado da atividade representativa dos sujeitos: uma mesa é uma colônia de mônadas, e mônadas não têm extensão (uma mônada não tem partes e dentro dela ‘não é possível haver extensão, figura ou divisibilidade). Ser extensa e ter a forma de uma mesa são apenas modos em que uma colônia de mônadas aparece para sujeitos representantes.

De maneira mais sucinta: entre substâncias e o mundo, entre sujeitos capazes de percepção e espaço, existe uma relação necessária de expressão. Esta relação é primitiva (no sentido de que foi originalmente imposta por Deus). O mundo e o espaço, poderíamos então dizer, estão ‘contidos’ na alma (eles não existem realmente do lado de fora, porque este ‘fora’ é uma parte essencial do conteúdo de cada alma). Portanto, não é necessário para o espaço (e o tempo) existir fora de nós, nas coisas, porque isto é uma representação já contida dentro de nós (ou nos *simples*). Não está meramente contido, mas necessariamente contido, porque o espaço (e o tempo), em seu caráter de representação imanente e imediata, é um elemento de estruturação da atividade perceptiva de sujeitos monádicos.[28]

---

[28] Que espaço e tempo são construções ‘ideal’ ou ‘mental’ ou até ‘modal’ é também apontado por Schneider: “Raum und Zeit sind ideale oder mentale oder auch modale Gebilde (die Terminologie schwankt hier bei Leibniz). Das sind sie aber nur deshalb, weil nicht reale Monaden zueinander in Beziehung gesetzt werden, sondern Relata, die selbst gar keinen realen, sondern bloss modalen Entitäten, nämlich mathematische Punkte oder instantane Momente, sind. D.h. Raum und Zeit sind wie die Gegenstände der Mathematik bloss mentale Konstruktionen, die als solche keine Realität besitzen.“ (SCHNEIDER, 2004, 76) De acordo com Schneider, os argumentos de Kant sobre espaço expressos na Anfibolia não combinam realmente com a posição de Leibniz. Schneider escreve: „Denn man kann nicht behaupten, dass die Relata vor der Relation, vor dem In-Beziehung-Setzen gegeben sind. Vielmehr sind sie (sozusagen als Materie) gar nicht gegeben (weil sie bloss modal, mental sind), sondern werden erst zusammen mit der Relation als deren Glieder gesetzt.“ (ibid., 77). Parkinson (1981) também já havia apresentado fortes dúvidas sobre esse ponto.

Portanto, o ponto principal apresentado por Leibniz diz respeito à identificação da substância/sujeito com seu poder representativo (que é expressão de seu *vis activa primitiva*). Como consequência, é possível afirmar, especialmente de acordo com uma perspectiva kantiana, que objetos no espaço e tempo não são 'coisas em si mesmas', mas antes representações de sujeitos cognoscentes (dependentes da mente) e que espaço e tempo, por sua vez, não são coisas, mas pertencem à modalidade representativa pela qual o sujeito percebe as coisas.

Se alguém vê isto do ponto de vista do 'conceito completo', em que toda substância está envolvida, então poderá ser possível enfraquecer a crítica de Kant contra Leibniz. Kant declara que espaço e tempo são formas *a priori* de intuições, e não conceitos abstraídos da relação entre substâncias. De fato, poder-se-ia corrigir esta afirmação reivindicando que, para Leibniz, espaço e tempo são formas *a priori* pertencentes ao conceito completo que define cada substância. Deste ponto de vista, a aprioridade do espaço e do tempo não está em questão para Leibniz. A aprioridade do espaço e do tempo é devida a sua 'formalidade': espacialidade e temporalidade não pertencem aos objetos (ou aos 'agregados'), mas aos modos de representação do sujeito (ou 'substância') que estrutura a forma dos objetos.

Se este esquema está correto, a concepção de Leibniz de espaço e de objetos no espaço apresenta várias semelhanças com a concepção de Kant:

1. O espaço não existe por si só, isto é, independentemente do seu ser representado por qualquer sujeito. O espaço depende da mente. É um espaço representado, uma representação do espaço. Nos termos de Kant, o espaço é transcendentalmente ideal.

2. Objetos representados no espaço não existem fora dos sujeitos capazes de representar em sentido transcendental, ou seja, independentes da mente, em um espaço que também é independente da mente.[29]

3. Objetos representados no espaço são dependentes da mente, assim como o espaço em que aparecem. Objetos representados são representações de sujeitos.

Além de admitir essas semelhanças, deve-se admitir também que há diferenças entre as visões de Leibniz e Kant. A caracterização de Kant do espaço como uma intuição está em oposição direta à caracterização de Leibniz do espaço como um conceito. Pode-se notar

[29]Kant distingue entre um senso empírico e um senso transcendental do 'fora' em *KrV*, A 373.

corretamente que os termos ‘intuição’ e ‘conceito completo’ designam estruturas cognitivas diferentes, que não devem ser confundidas. A ideia de que a perspectiva de Kant representa um distanciamento radical em vista de Leibniz é geralmente aceita entre os estudiosos e corroborada por anos de estudos especializados. Porém, é interessante perguntar qual é o significado deste distanciamento, e tentar identificar seus traços distintivos. Nesse sentido, destacar as semelhanças entre as concepções de espaço e de tempo de Kant e Leibniz pode ajudar os comentadores a reconsiderar as complexas inovações epistemológicas da visão de Kant com relação aos de seus antecessores – e a Anfibolia pode muito bem representar apenas a ponta do iceberg dessas inovações. Pode-se converter esta observação numa alegação na qual os comentadores possam convergir. As críticas de Kant contra Leibniz na Anfibolia não resistem: consideradas em si mesmas, provam menos do que Kant pensou que provassem. Pelo contrário, as críticas de Kant contra Leibniz na Anfibolia pressupõem a redefinição da substância conhecente como um sujeito transcendental e a consequente redefinição do seu aparato cognitivo, realizada por Kant em toda a *Crítica da Razão Pura*. É a essa redefinição que devemos nos voltar agora.

4. Leibniz e Kant sobre os sujeitos Cognoscentes

Se há fortes afinidades entre as concepções de objetos no espaço e tempo de Leibniz e Kant, há uma divergência radical entre suas concepções de sujeitos cognoscentes.

Mônadas são substâncias. Elas têm as características típicas que a metafísica tradicional e cartesiana atribuía às substâncias espirituais. São substâncias imateriais, simples, incorruptíveis, imortais e são princípios vitais do corpo. Leibniz concebe as mônadas como substâncias num sentido mais forte do que a metafísica tradicional e cartesiana. Mônadas não só existem independentemente de qualquer outra coisa, elas também não dependem de qualquer outra coisa para suas propriedades, relações e percepções. Todas as suas propriedades e relações, quer as duráveis, quer as temporárias, quer as necessárias, quer as contingentes, estão incluídas em sua essência individual. O pertencimento de qualquer propriedade ou relação a uma substância monádica é parte do desdobramento de sua própria essência através do tempo. Ele depende do desenvolvimento de uma ‘história’ que está totalmente contida na essência da mônada. Semelhantemente, a essência de uma mônada inclui todas as suas percepções. Cada mônada tem, ao menos, percepções confusas de tudo o que existe. Cada mônada expressa o

mundo inteiro em suas percepções. Cada mônada contém em sua própria essência uma representação de todo o mundo, vistas de um ponto de vista particular. O mundo é a expressão das mônadas. O mundo é um inteiro de entidades dependentes da mente, que existem apenas na medida em que a sua percepção é incluída no conceito completo de substâncias monádicas.[30] Não só mônadas são substâncias que existem independentemente do mundo, mas o mundo todo está contido em sua essência.

A admissão de Leibniz da substancialidade das mônadas choca com sua visão da relação entre as mônadas e o mundo. Por um lado, Leibniz caracteriza o mundo como o que as mônadas expressam. Por outro lado, ele caracteriza mônadas como expressões do mundo. A mônada é uma perspectiva sobre o mundo. Leibniz descreve a essência da mônada como a soma de todas as suas percepções, em conjunto com a lei que estabelece a ordem na qual elas seguem umas as outras. As percepções de uma mônada são literalmente idênticas ao mundo que uma mônada percebe e representa.[31] Se isso for verdade, então mônadas não são substâncias independentes, como Leibniz afirma que elas são. Sua existência e unidade dependem da existência e unidade do mundo que percebem. Mônadas não são o terreno autosuficiente e substancial do mundo. A existência de objetos representados no espaço e no tempo, e a existência de mônadas (isto é, sujeitos capazes de representar), implicam mutuamente um ao outro, e dependem um do outro. Essa linha de crítica foi desenvolvida por vários filósofos, mais notavelmente por Hegel.[32]

---

[30] Ver A VI, 4, B, 1600; A VI, 4, B, 1618; DM, §8.

[31] 'Totus mundus revera est objectum cujusque mentis, totus mundus quodammodo a quavis mente percipitur. Mundus unus et tamen mentes diversae' (A VI, 4, B, 1713).

[32] De acordo com Hegel, a completa auto-suficiência que Leibniz atribui às mônadas está em contraste com sua multiplicidade. Por um lado, as monadas são substâncias individuais plenamente independentes sem interações recíprocas. Por outro, cada mônada deriva sua identidade de todo o conjunto de suas percepções do mundo, do qual cada mônada é uma parte. Em consequência disso, o mundo externo, que é conexo harmonicamente a cada substância, é necessário para definir a identidade individual de cada mônada individual. Para Hegel, as mônadas e o mundo são os dois termos de uma tensão interna no sistema de Leibniz. Para eliminar tal tensão, Leibniz introduz o conceito de uma harmonia pré-estabelecida por Deus (e isso, segundo Hegel, é um *Deus ex machina* no interior do sistema filosófico leibniziano). Ver: Hegel, 1971, 139–

A concepção kantiana de sujeitos cognoscentes, mesmo que tenha seus próprios problemas, evita a dificuldade da concepção de Leibniz. Ela evita a dificuldade de Leibniz por não subscrever a substancialidade dos sujeitos capazes de representar. Kant não afirma que os indivíduos cognoscentes- a contrapartida kantiana das mônadas leibnizianas - são entidades substanciais. Segundo Kant, é impossível determinar se os indivíduos cognoscentes são substâncias.

Kant isola várias características dos sujeitos conhocentes em toda a primeira *Crítica*. O fato de que temos pensamentos (i.e. representações) implica que nós existimos como sujeitos que pensam ou representam. A partir de certos fatos sobre os objetos que experenciamos[33] e sobre o nosso acesso cognitivo ao mundo,[34] podemos inferir que temos certas faculdades: sensibilidade, que recebe os dados fornecidos dos sentidos, e os coloca em uma ordem espacial e temporal; entendimento, que os sintetiza em objetos persistentes e estruturados; apercepção transcendental ou "eu penso", que nos torna conscientes de nós mesmos e de nossos pensamentos, e assim por diante. Com argumentos desse tipo, Kant isola várias funções cognitivas que cada sujeito dotado de uma experiência humana necessariamente tem. Kant também defende a unidade de sujeitos que representam ao longo do tempo, porque, para ter a experiência de objetos duradouros, como os que experenciamos na vida cotidiana, temos que ser capazes de relacionar as nossas representações sucessivas para a mesma função cognitiva ("Eu penso”).[35] Ao fazer isso, Kant se opõe à negação humeana da identidade de sujeitos cognoscentes através do tempo.[36]

40; e 1992, 194, Anmerkung. Partindo de um ponto de vista muito diferente, Gabriele Tomasi (2005) avançou recentemente uma crítica semelhante a Leibniz.

[33]Por exemplo, que são objetos unitários, extensos num espaço Euclidiano, persistentes através do tempo, e portadores de certas quantidades, qualidades e relações casuais.

[34]Por exemplo, “a *ligação* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos” (*KrV*, B 129); o tempo não pode ser percebido.

[35]Ver esp. *KrV*, B 131–40. É uma questão de disputa entre pesquisadores se as reivindicações de Kant sobre a unidade transcendental da apercepção constitui uma defesa da unidade pessoal, ou se, para Kant, a identidade pessoal requer algo além da unidade transcendental da apercepção (por exemplo, um certo grau de identidade física). Kant nega que possamos atribuir personalidade aos sujeitos representantes no terceiro paralogismo da razão pura (ver *KrV*, A 361–6, B 408–9). Ainda, ele atribui aos sujeitos cognoscentes uma forma de unidade

No entanto, tudo o que podemos saber sobre nós mesmos como sujeitos representantes são apenas capacidades ou funções de acordo com Kant. Não se pode inferir a existência de uma *res cogitans* (i.e. uma substância pensante) a partir do fato de que "eu penso".[37] Kant distingue um sentido forte de "substância", expresso pela categoria esquematizada de substância, e um sentido fraco de "substância", expresso pela categoria pura, ou não-esquematizada, de substância. Uma substância no sentido forte é uma portadora de propriedades que persiste através do tempo. Uma substância no sentido fraco é algo que 'poderia existir como sujeito, mas nunca como um predicado simples' ou 'como uma simples determinação ou outras coisas'. Em outras palavras, uma substância no sentido forte é uma portadora de propriedades que não pode ser ela mesma (em si) surgida do nada.[38] Para Kant, pelo menos em 1787, não é possível saber se os indivíduos que representam são substâncias em qualquer dos dois sentidos.

Não se pode saber se os sujeitos que representam são substâncias em sentido lato pela seguinte razão. Apenas objetos que estão no tempo persistem através do tempo. Pode-se saber que um objeto está no tempo, e que persiste através do tempo, apenas por meio da intuição.[39] Os seres humanos podem saber que são seres pensantes e cognoscentes (admitindo a verdade do julgamento "eu penso" e da existência da unidade transcendental da apercepção). No entanto, este é um conhecimento a priori, que não tem suporte em intuições empíricas. Os seres humanos não podem ter qualquer intuição empírica de si mesmos como sujeitos pensantes.[40] Como consequência, os seres humanos não

---

através do tempo na dedução transcendental. Para a discussão disso ver Ameriks, 1982, 128–76.

[36] Ver *KrV*, B 134.

[37] Ver, e.g., *KrV*, B 406–7.

[38] Sobre o sentido forte de 'substância', ver *KrV*, A 144/B 183. Sobre o sentido fraco de substância, ver *KrV*, B 149, B 288.

[39]Ver *KrV*, B 408, B 412.

[40]Ver *KrV*, B 412–3, e B 428–9: 'pensamento, tomado em si mesmo', 'de modo algum' apresenta o sujeito da consciência como fenômeno, simplesmente porque não leva em conta de modo algum o tipo de intuição, seja sensível ou intelectual. Desta forma, eu me represento a mim mesmo nem como sou, nem como eu pareço para mim, mas antes eu me penso, tal como faço com os objetos em geral, de cuja espécie de intuição eu abstraio.

podem saber se persistem ao longo do tempo e, portanto, se são substâncias no sentido forte.[41]

Os seres humanos podem saber se são substâncias no sentido fraco? Em 1781, Kant estava inclinado a responder afirmativamente. No entanto, acrescentou que não se pode concluir dessa cognição 'qualquer das conclusões usuais da doutrina racionalista da alma, como, por exemplo, a duração eterna da alma através de todas as alterações, até a morte do ser humano'.[42] Em 1787, Kant afirma que não podemos saber se os sujeitos cognoscentes são substâncias no sentido fraco. Ele afirma que a proposição 'Eu sou um sujeito' não "revela absolutamente nada sobre a forma de minha existência".[43] Na verdade, essa proposição não determina "se eu posso existir e ser pensado apenas como sujeito e não como predicado de outra coisa".[44] Em outras palavras, o fato de que o 'eu' pode ter propriedades não exclui que estas propriedades podem também ser originadas por outro ser. Isso aconteceria, por exemplo, se as substâncias pensantes fossem os modos de Deus de Espinosa. Neste caso, as propriedades surgidas de substâncias pensantes também surgiriam de Deus. Segundo Kant, não podemos provar que não temos esse modo não substancial de ser.[45] Por isso, não sabemos se somos substâncias em sentido fraco.

Além de provar que não podemos saber se os sujeitos pensantes são substâncias, Kant refuta as provas cartesianas que os sujeitos cognoscentes são substâncias imateriais, simples, incorruptíveis, pessoais e espirituais, e que estão em relação com os objetos no espaço (isto é, com corpos). [46]

Como resultado, a caracterização kantiana dos sujeitos representantes - incluindo a defesa de sua unidade através do tempo - exclusivamente em termos de funções cognitivas, sem qualquer alegação da substancialidade de sujeitos representantes, está em nítido

[41] Ver e.g., *KrV*, B 421–2.
[42]*KrV*, A 350–1.
[43]*KrV*, B 412 n.
[44]*KrV*, B 419.
[45] Seguimos aqui de perto a interpretação de Cleve, 1999, 173–5.
[46] Ver *KrV*, A 338–405, B 406–28. Incidentalmente, Kant não pensa que a matéria possa pensar. Sobre este ponto Kant difere de Leibniz, Locke e vários de seus predecessores imediatos. Ver *KrV*, A 349; Casula, 1989; e Yolton, 1984.

contraste com a concepção de Leibniz de sujeitos representantes, a qual é baseada em seus status de substâncias.[47]

Conclusão

Se a nossa sugestão está correta, a principal diferença entre as concepções de Kant e de Leibniz da relação entre sujeitos cognoscentes e objetos conhecidos, não diz respeito ao status dos objetos conhecidos. Leibniz concorda com Kant que o que dá consistência ao mundo é o fato de que o mundo é ordenado e representado por certos sujeitos. Para Leibniz, como para Kant, o mundo é sempre o "meu" mundo, no sentido de que meus poderes de representação desempenham um papel essencial na constituição do mundo. Para Leibniz, como para Kant, o espaço e o tempo são formas subjetivas de representações, e objetos no espaço e tempo são dependentes da mente. Um ponto em que Kant difere radicalmente de Leibniz é o fato de Kant considerar os sujeitos representantes puramente em termos de capacidades cognitivas, sem qualquer compromisso com a substancialidade dos sujeitos representantes. Uma característica radicalmente nova da filosofia crítica de Kant, se comparada com a metafísica de Leibniz, não é a dependência da mente dos objetos, mas a dessubstancialização dos sujeitos cognoscentes.

Nós não reivindicamos que este é o único contraste gritante entre as filosofias de Kant e Leibniz. Outras divergências notáveis dizem respeito ao caráter conceitual ou intuitivo do espaço e do tempo,[48] a distinção gradual ou qualitativa entre a sensibilidade e o entendimento,[49] a possibilidade de conhecer as mônadas contra a impossibilidade de conhecer as coisas em si,[50] o princípio da razão suficiente,[51] e a

---

[47] Que, pois, Kant escreva os paralogismos com a intenção deliberada de atacar as teses e os argumentos de Leibniz, é outra questão. Segundo Wilson, (1974) e Kitcher (1990, 198–204), Kant teria escrito o segundo paralogismo para criticar as visões de Leibniz.

[48]Ver, e.g., AA 02: 400–1, 404–5.

[49]Ver, e.g., *KrV*, A 44/B 61–2, A 270/B 326; AA 07: 140–1n; AA 28: 229–30.

[50]Compare-se a descrição de monadologia em *KrV*, A 265–6/B 321–2 com *KrV*, A 277/B 333–4.

[51]Kant critica Eberhard, e não Leibniz, por apoiar o princípio de razão suficiente (AA 08: 193–8). Mas apesar da observação feita por Kant em AA 08: 247–8, é possível extender esta crítica também a Leibniz.

classificação dos julgamentos.[52] Apenas demonstramos que, se considerarmos o status dos objetos conhecidos e dos sujeitos cognoscentes em Leibniz e em Kant, uma divergência inovadora de Kant com respeito a Leibniz tem a ver com a dessubstancialização dos sujeitos cognoscentes, enquanto a concepção de Leibniz de objetos no espaço e no tempo é mais semelhante à posição de Kant do que este admite na Anfibolia dos Conceitos da Reflexão.

Referências

Literatura Primária

ALLISON H. E. (ed. and transl.) *The Kant-Eberhard Controversy* (Baltimore [Maryland]: Johns Hopkins University Press, 1973).

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica* (7th edn, Halle; Hemmerde, 1779: repr.Hildesheim: Olms, 1963).

CRUSIUS, C. A. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (2nd edn, Leipzig: Officina Langenhemia, 1750; repr. in idem, Die philosphischen Hauptwerke, vol. IV.1, edited by Silvia Carboncini and R. Finster (Hildesheim: Olms, 1987) 182–324.

GERHARDT, C. I. (ed.) *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlin: 1875–90: repr. Hildesheim; Olms, 1978).

Königlich Preußische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (ed.) *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin: Reimer, and Berlin: De Gruyter, 1902–).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in idem, Gesammelte Werke, edited by W.Bonsiepen and H.-C. Lucas, vol. XX (Hamburg: Meiner, 1992).

[52] Ver, por ex., Beck, 1975. Paton (1969, 75) estabelece uma conexão entre a crítica de Kant a Leibniz na Anfibolia (*KrV* A 281/B 337) e suas diferentes visões dos juízos analíticos e sintéticos.

_____. *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804–05), in idem, Gesammelte Werke, edited by R.-P. Horstmann and J. H. Trede, vol. VII (Hamburg: Meiner, 1971).

HOFFMANN, A. F. *Vernunftlehre, darin die Kennzeichen des Wahren und Falschen aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden* (Leipzig: 1737).

KANT, I. *Critique of Pure Reason*, translated by P. Guyer and A. W. Wood (New York: Cambridge University Press, 1998).

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe, edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin: Akademie, 1923–).

Literatura Secundária

ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994).

AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (2nd edn, New York: Oxford University Press, 2000).

ARNSPERGER, W. *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz* (Weimar: Fleber, 1897).

ARTHUR, R. T. W. 'Infinite, Aggregates and Phenomenical Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution', *Leibniz Society Review*, 8 (1998): 25–45.

BECK, L. W. 'Analytic and Synthetic Judgments before Kant', in *Reflections on Kant's Philosophy*, edited by W. H. Werkmeister (Grainesville: University Presses of Florida, 1975) 7–27.

CASULA, M. 'Die historische Entwicklung der Frage: ob die Materie denken kann? Von F. Suarez bis P. J. G. Cabanis', *Filosofia oggi*, 12 (1989): 407–62.

CIAFARDONE, R. *La 'Critica della ragion pura' nell'aetas kantiana* (L'Aquila: Japadre, vol. I, 1987; vol. II, 1990).

CORR, C. A. ‘Christian Wolff and Leibniz’, *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975): 241–62.

FICHANT, M. ‘Leibniz et les machines de la nature’, *Studia Leibnitiana*, 35 (2003): 1–28.

FINSTER, R. ‘Leibniz’ Entwurf der phänomenalen Welt im Hinblick auf Kant’s ‘‘Kritik der reinen Vernunft’’, *in Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edited by Albert Heinekamp (Stuttgart: Steiner, 1986) 188–97. (Studia Leibnitiana, Supplementa, 26).

GARBER, D. ‘Leibniz and the Foundations of Physics. The Middle Years’, in *The Natural Philosophy of Leibniz*, edited by K. Okruhlik and J. R. Brown (Dordrecht: Riedel, 1985) 27–129.

_____. ‘Leibniz: Physics and Philosophy’, in *The Cambridge Companion to Leibniz*, edited by N. Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 270–352.

HARTZ, G. A. ‘Leibniz’s Phenomenalisms’, *Philosophical Review*, 101 (1992): 511–49.

KAEHLER, K. E. ‘Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im Amphiboliekapitel’, in *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz* 4.–8. April 1981, edited by G. Funke (Bonn: Bouvier,1981), vol. 1.1, 417–26.

KITCHER, P. *Kant’s Transcendental Psychology* (New York: Oxford University Press, 1990).

KULSTAD, M. ‘Leibniz’s Conception of Expression’, *Studia Leibnitiana*, 9 (1977): 55–76.

LOOK, B. *Leibniz and the ‘Vinculum Substantiale’* (Stuttgart: Steiner, 1999).

MAIER, A. *Kants Qualitätskategorien* (Berlin: Metzner, 1930).

MUGNAI, M. *Introduzione alla filosofia di Leibniz* (Turin: Einaudi, 2001).

_____. *Leibniz's Theory of Relations* (Stuttgart: Steiner, 1992).

PARKINSON, G. H. R. 'Kant as a Critic of Leibniz', *Revue Internationale de Philosophie*, 35 (1981): 302–14.

PATON, H. J. 'Kant on the Errors of Leibniz', in *Kant Studies Today*, edited by L. W. Beck (La Salle [Illinois]: Open Court, 1969) 72–87.

PHEMISTER, P. 'Leibniz and the Elements of Compound Bodies', *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1999): 57–78.

_____. *Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy* (Dordrecht: Springer, 2005).

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

SCHNEIDER, M. 'Monaden und Dinge an Sich. Überlegungen zu Leibniz und Kant', *Studia Leibnitiana*, 36 (2004): 70–80.

SMITH, J. E. 'On the Fate of Composite Substances after 1704', *Studia Leibnitiana*, 30 (1998): 204–10.

TOMASI, G. 'Punti di vista, soggettivita` dell'esperienza e particolarita` delle menti in Leibniz', in *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, edited by B. M. D'Ippolito A. Montano, and F. Piro (Soveria Mannelli [Italy]: Rubbettino, 2005) 171–98.

VAN CLEVE, J. *Problems from Kant* (New York: Oxford University Press, 1999).

WILLASCHEK, M. 'Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294–A292/B349)', in *Kritik der reinen Vernunft*, edited by G. Mohr and M. Willaschek (Berlin: Akademie, 1998) 323–51.

WILSON, M. 'Leibniz on Materialism', *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974): 495–513.

WUNDT, M. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen: Mohr, 1945; repr. Hildesheim: Olms, 1964).

YOLTON, J. W. *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

A ILUSÃO TRANSCENDENTAL

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Introdução

Debate-se com certa frequência nos meios filosóficos se se deve ensinar filosofia ou "mera" história da filosofia. Os que defendem a primeira alternativa costumam argumentar que não é compatível com o próprio espírito da filosofia introduzir ao seu estudo à maneira de um convite feito aos alunos para um passeio pelo museu da história dos sistemas filosóficos. Pois, afinal, diferentemente do que ocorre num museu convencional, onde podemos passar, por exemplo, da ala dos pintores clássicos para a dos impressionistas sem maiores problemas, os filósofos ergueram pretensões de verdade, frequentemente em consciente oposição uns aos outros, por meio de seus sistemas. Assim, não podemos passar suave e impunemente, por exemplo, do estudo da filosofia de Platão para o da filosofia de Aristóteles, e assim por diante, ao longo da história da filosofia. Além disso, introduzir à filosofia é, ou deveria ser, sobretudo introduzir à uma peculiar atividade, a saber, introduzir ao filosofar, ao pensar por si mesmo, o que não parece ser factível mediante a mera apresentação histórica dos sistemas como algo definitivo e acabado. Por outro lado, os defensores do ensino da história da filosofia argumentam, no meu modo de ver, com muita plausibilidade, que não existe outra maneira de se aprender essa atividade peculiar que é o filosofar senão justamente através do estudo dos sistemas filosóficos ao longo da história.

Numa passagem de uma de suas aulas sobre lógica postumamente publicadas tendo por base anotações de alunos (a *Lógica* Jasche), Kant diz que, no que respeita às *fontes* do conhecimento, é possível traçar uma distinção entre conhecimentos provenientes da razão e conhecimentos históricos provenientes de dados empíricos, e acrescenta que a filosofia pertence à primeira categoria, já que ela é um conhecimento racional com pretensão de validade *a priori*. Em seguida, ele afirma que é possível distinguir os conhecimentos entre racionais e históricos também com relação ao *modo* como são *adquiridos* por nós,

independentemente de suas fontes. Desse modo, segundo Kant, nada impede que um conhecimento que, como a filosofia, é, objetivamente falando, proveniente da razão, seja ensinado, aprendido ou adquirido como um mero conjunto de dados históricos. Contudo, por outro lado, nada impede que a história dos sistemas filosóficos como conjunto de fatos históricos possa ser ensinada ou aprendida de acordo com a verdadeira natureza dessa disciplina, ou seja, como um autêntico conhecimento proveniente da razão.[1]

Assim, a posição de Kant com relação à controvérsia acima mencionada seria a seguinte: "quem quer aprender a filosofar (...) pode considerar todos os sistemas de filosofia como sendo somente a *história do uso da razão* e como objetos para o exercício de seu talento filosófico".[2] Tendo por base essa passagem, podemos dizer que, para Kant, o problema não está de modo algum no ensino da história da filosofia, até porque não há outro lugar ao qual recorrer para se introduzir a essa atividade peculiar do pensamento; o problema está em não se ensinar ou se aprender a filosofia justamente como uma atividade, em não se aprender ou ensinar a filosofia como uma atividade de pensamento, mas como um conjunto de doutrinas ou teses dadas de uma vez por todas. Pois, prossegue Kant em outra passagem, "o verdadeiro filósofo, como aquele que pensa por si mesmo, tem de fazer por si mesmo livre uso de sua razão, e não um uso submisso e imitativo [dessa mesma razão].[3]

Desse modo, tendo sido incumbido de introduzir ao estudo da doutrina da ilusão transcendental apresentada por Kant logo na abertura da Dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*, buscarei proceder em conformidade com as diretrizes traçadas por ele próprio em suas preleções sobre lógica. Assim, procederei à exposição e discussão dos argumentos de Kant não como meros dados históricos, mas como teses que desafiam nossa razão a tomar posição, como pretensões de verdade relativamente a cuja validade buscarei tomar posição, convidando o leitor a fazer o mesmo, como se pudéssemos manter um diálogo com o próprio Kant e exigir que se justifique. Na verdade, essa é a única maneira de fazer jus à obra de todo e qualquer filósofo. Veremos que nesse processo chegaremos a conclusões diferentes daquelas a que ele próprio chegou, que, contudo, surpreendentemente, estão mais de acordo

---

[1] Cf. *Log*, AA 9:22.
[2] *Log*, AA 9:26; grifado no original.
[3] Cf. *Log*, AA 9:26.

com o espírito de sua filosofia. Entretanto, isso não deve nos surpreender, pois foi o próprio Kant que nos encorajou a adotar esse modo de abordagem de sua filosofia, na medida em que admitiu, ao se referir a Platão, que “é possível compreender [um filósofo] até mesmo melhor do que ele próprio se compreendeu”.[4]

Nossa leitura crítica das passagens relevantes concentrar-se-á em torno da seguinte questão. O que Kant chama de ilusão transcendental são os esforços envidados em vão pela metafísica no sentido de produzir conhecimento com validade necessária e universal sobre a existência de uma alma imortal, sobre o mundo como totalidade absoluta e, finalmente, mas não menos importante, sobre a existência de Deus. Esses três temas eram objeto dos três ramos da assim chamada *metaphysica specialis*, a saber, a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional, com os quais Kant tinha familiaridade a partir do estudo das obras de Christian Wolff e Baumgarten. Segundo Henry Allison (2004, 326-7), Kant teria reservado a Dialética transcendental exatamente para a discussão crítica dos três ramos da *metaphysica specialis*, uma vez que a *metaphysica generalis*, que se ocupava com o ser dos objetos em geral, ou seja, com a ontologia racional, fora devidamente desacreditada pela Analítica transcendental.[5] Ora, um dos diagnósticos a que Kant chega em sua análise crítica das pretensões erguidas pelos defensores da *metaphysica specialis* é o de que a ilusão em que se enredaram é inevitável, porque teria sua origem e fonte na própria razão, tomada como uma faculdade distinta do entendimento e da sensibilidade e originadora de conceitos específicos, as denominadas “ideias transcendentais da razão”. Entretanto, como foi observado por vários intérpretes, até a Dialética, Kant procedera como se não houvesse uma terceira faculdade e como se o uso das categorias do entendimento sem a devida limitação ao que pode ser dado na experiência explicasse suficientemente a origem das ilusões da metafísica.[6] Em outras palavras, até a Dialética, Kant havia procedido

---

[4] *KrV*, A 314/B 370.

[5] Kant também havia assumido essa divisão de ramos da metafísica tal como encontrada nas obras de Wolff e Baumgarten.

[6] Assim, por exemplo, Allison (2004: 307) observa que a razão é mencionada de passagem na introdução à Lógica transcendental (*KrV*, A 63/B 88), mas não como uma faculdade distinta do entendimento. Allison explica que essa passagem está alinhada com a doutrina da *Dissertação Inaugural*, obra da fase pré-crítica de Kant, onde ele havia empregado o termo latino “*intellectus*” para

como se os elementos fornecidos para rejeitar a possibilidade do gênero, a *metaphysica generalis*, fossem suficientes para rejeitar a possibilidade das suas pretensas espécies, os três ramos da *metaphysica specialis* (o que, aliás, contra a opinião de Allison, parece-me ser muito razoável).

De fato, no interior da própria Dialética, encontramos uma passagem em que Kant claramente tende para esse segundo diagnóstico. Com efeito, nas passagens iniciais da discussão da cosmologia racional, apesar de ter se referido anteriormente às "ideias" enquanto conceitos provenientes especificamente da razão, Kant agora afirma que

> só do entendimento podem surgir conceitos puros e transcendentais e que a razão não produz propriamente conceito algum, mas quando muito *libera o conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível.[7]

Assim, de acordo com esse segundo diagnóstico, as ideias da razão nada mais seriam que as próprias categorias do entendimento com uma pretensão de uso transcendental, i.e. um uso que ultrapassa os limites da experiência possível.[8] E, apesar das aparências, ainda de acordo com esse segundo diagnóstico sobre a gênese da ilusão metafísica, não seria necessário introduzir a razão como uma faculdade distinta nem mesmo para dar conta dessa pretensão de uso transcendental das categorias, ou seja, para dar conta dessa liberação do entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível. Com efeito, a liberação "do entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível" seria de responsabilidade de uma tese filosófica sobre a natureza dos objetos do conhecimento, de uma tendência predominante na história da filosofia até a filosofia crítica de Kant, porque recebeu da última uma crítica contundente, a saber, a tese segundo a qual *conhecemos as coisas como são em si mesmas*, ou, em outras palavras, a tese do *realismo transcendental*.

---

designar entendimento e razão, indistintamente, como uma mesma faculdade de conhecimento intelectual, em oposição à sensibilidade. Apesar disso, diferentemente da interpretação que buscarei desenvolver aqui, Allison se mostra em pleno acordo com a tese avançada por Kant na Dialética, segundo a qual a razão como faculdade distinta do entendimento seria a originadora da ilusão transcendental.

[7] *KrV*, A 408-09/ B 435; grifado no original.

[8] Cf. *KrV*, A 296/ B 353.

No que se segue, procederei a uma análise minuciosa das passagens introdutórias à Dialética Transcendental, que me foram destinadas neste comentário cooperativo. Entretanto, para poder tomar posição diante dos dois diagnósticos distintos sobre a gênese da ilusão transcendental, será necessário também levar em consideração outras passagens da primeira *Crítica*, assim como de outras obras de Kant. Para facilitar a leitura, dei a cada seção de meu comentário o mesmo título da seção correspondente na Dialética Transcendental. Por estar em estágio pós-doutoral no exterior, não disponho das traduções dos textos de Kant em português. Por essa razão, com a devida anuência dos editores desse comentário cooperativo, as traduções dos textos de Kant citados são de minha responsabilidade.

A Ilusão Transcendental

Kant caracteriza a Dialética transcendental como sendo aquela parte da lógica transcendental que deve se ocupar com a tarefa de deslindar as razões ou motivos da ocorrência de (determinados) erros e falsidades, em oposição à Analítica, que se ocupa com as regras da verdade. Ele explica que isso não significa que a Dialética seja uma doutrina da probabilidade. Kant faz essa ressalva por duas razões. O termo empregado por ele no título do capítulo em questão, e que é traduzido em português por "ilusão", é *Schein*, substantivo derivado do verbo *scheinen* (aparecer, parecer, brilhar). "Probabilidade" em alemão é *Wahrscheinlichkeit*, literalmente, "aparência de verdade" ou, melhor ainda em português, "verossimilhança". Assim, "ilusão" (*Schein*) e "probabilidade" (*Wahrscheinlichkeit*) são palavras cognatas em alemão. Além disso, a distinção entre Analítica e Dialética tem suas origens em Aristóteles, segundo quem a primeira se ocuparia com o raciocínio científico, basicamente, com as figuras do silogismo, e a segunda se ocuparia com o raciocínio dialético, fundado em premissas meramente prováveis e sem valor de ciência. De acordo com Paton, Kant teria familiaridade com essa distinção a partir da leitura de G.F. Meier.[9] Por essas duas razões, Kant tem o cuidado de esclarecer que probabilidade ou verossimilhança não será objeto da Dialética tal como ele a entende, porque probabilidade está no âmbito da verdade, ainda que não estabelecida com base em fundamentos suficientes, por conseguinte, no

[9] Cf. Paton, vol. 1, p. 190

âmbito da Analítica, não devendo ser incluída nesta parte da lógica que trata de determinados erros, falsidades e ilusões.

Mais importante ainda, prossegue Kant, não devemos pensar que "ilusão" (*Schein*) e "fenômeno", "manifestação" ou "aparecimento" (*Erscheinung*) designem a mesma coisa, apesar de serem palavras cognatas e muitas vezes usadas como sinônimas. Neste contexto, Kant está empregando a palavra "*Erscheinung*", que verterei em português doravante por "fenômeno", não no sentido do objeto fenomenal constituído pelos dados fornecidos pelas intuições sensíveis no espaço e no tempo subsumidos sob a unidade pensada nas categorias do entendimento, mas no sentido em que fora empregada na Estética transcendental para designar o "objeto indeterminado de uma intuição empírica".[10] Em outras palavras, "fenômeno" é o mero correlato da sensibilidade organizado segundo as formas da intuição e considerado como não determinado por conceitos de objetos, ou seja, os dados fornecidos pelo sentidos na medida em que são considerados sem mescla com os conceitos do entendimento.

Isso posto, Kant salienta com razão que não faz sentido falar em erro ou ilusão em geral relativamente a um objeto considerado como mera *Erscheinung*, ou seja, na medida em que este é meramente considerado como correlato dos sentidos, como meramente dado aos sentidos ou intuído através deles. Pois só se pode começar a falar em erro, falsidade ou ilusão relativamente a um objeto na medida em que se o considera na perspectiva de uma determinada operação do entendimento, a saber, quando se faz um *juízo* sobre ele, ainda que esse juízo tenha por base os dados dos sentidos. Pois só nos juízos, propriamente, pode haver erro, já que só com juízos podemos erguer *pretensões de verdade*, que, evidentemente, podem vir a se evidenciar como meras "presunções de verdade". Desse modo, os sentidos não erram jamais, não porque sempre julguem corretamente, mas simplesmente porque jamais fazem juízos, jamais erguem pretensões de verdade, o que jamais lhes dá ocasião de errar. Desse modo, é inevitável concluir com Kant que, no âmbito do conhecimento teórico, o erro e a ilusão, enquanto indutora ao erro, não devem ser imputados aos sentidos, mas ao entendimento, que é o responsável pelos juízos sobre o que é o caso.[11] (*KrV*, A 293/B 350). (Analogamente, as inclinações e desejos no âmbito da moral, que correspondem aos sentidos no

---

[10] *KrV*, A 20/B 34.

[11] Cf. *KrV*, A 58-9/B 83-4.

conhecimento teórico, tem de ser considerados como inocentes, ou seja, como não constituindo eles próprios as tentações para o erro, neste caso, para o mal, a culpa disso recaindo antes sobre a vontade, que livremente se deixa tentar por eles).

Em seguida, tendo corretamente estabelecido os juízos (feitos pelo entendimento) como sendo o lugar adequado para se falar de erro, falsidade e ilusão, enquanto indutora ao erro, Kant diz que "não há erro num conhecimento que concorda completamente com as leis do entendimento".[12] Em outras palavras, Kant parece estar querendo dizer que não pode haver erro no uso do entendimento, ou seja, erro nos juízos, quando o entendimento está em plena concordância com suas próprias leis. Kant não é claro sobre que espécie de leis do entendimento ele tem mente aqui, se se trata de leis do entendimento no uso lógico examinadas pela lógica geral tradicional ou de conceitos e princípios do entendimento no uso real examinados pela Lógica transcendental criada por ele próprio.

Na Analítica da *Crítica da Razão Pura*, Kant havia dito que a concordância do entendimento com as leis da lógica geral, por exemplo, com o princípio da contradição, é uma condição necessária, porém não suficiente, da verdade. Pois, se a verdade consiste na concordância do conhecimento com o objeto, e se as leis *puramente formais* da lógica geral abstraem completamente dos conteúdos particulares ou *matéria* do conhecimento, então a concordância do entendimento com semelhantes leis pode garantir apenas a concordância *formal* de um conhecimento consigo mesmo, como uma condição necessária para a pergunta ulterior pela concordância *material* do conhecimento com o objeto correspondente. Exatamente por isso, prossegue Kant, não é possível fornecer um critério de verdade universalmente válido, já que, por ser universal, ele teria de abstrair do conteúdo particular do objeto conhecido e examinar somente a concordância do conhecimento consigo mesmo e com suas leis, ou seja, com sua forma, ao passo que a verdade exige algo mais, a saber, a concordância do conhecimento com o objeto particular a que se refere. Desse modo, diz Kant,

> o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis

[12] *KrV*, A 293-4/B 350.

> universais e formais do entendimento e da razão[13] é, na verdade, a *conditio sine qua non* de toda verdade, por conseguinte, a sua condição negativa. Mas a lógica não pode ir além disso, e o erro que diz respeito não à forma, mas ao conteúdo, ela não pode descobrir mediante nenhuma pedra de toque.[14]

Isso posto, voltando àquela passagem da Dialética, temos de concluir que, se por "concordância completa do entendimento com suas leis e princípios" Kant tem em mente as leis do uso meramente lógico, então, de fato, a possibilidade do erro meramente *formal* nos juízos do entendimento está excluída, o que está longe de significar ou implicar que esteja excluído através disso o erro ou falsidade *material* nesses mesmos juízos,[15] na medida em que se ergue com eles uma pretensão de concordância com o objeto.

Porém, ainda na Analítica, Kant havia dito que, diferentemente das leis e princípios examinados pela lógica geral tradicional, os conceitos e princípios do entendimento tratados pela Lógica transcendental introduzida por ele não abstraem completamente dos conteúdos particulares e, por conseguinte, da relação a um objeto. Pois, nesse caso, "o uso desse conhecimento puro assenta, como sua condição, no seguinte: que nos sejam dados objetos na intuição, aos quais aquele conhecimento possa ser aplicado".[16] Os princípios e conceitos tratados pela lógica transcendental mantém uma relação com objetos, porque aqueles constituem no seu conjunto *a forma do conceito de um objeto do conhecimento* em geral. A partir disso, Kant parece sugerir então que, em oposição às leis meramente formais da lógica geral, os conceitos e princípios do entendimento deveriam constituir condições necessárias e, principalmente, suficientes, da verdade, pois nenhum conhecimento pode contradizer esses conceitos e princípios "sem que ele perca simultaneamente todo conteúdo, i.e. toda relação a

---

[13] Kant está aqui uma vez mais se referindo ao entendimento e razão como sendo uma mesma faculdade de conhecimento intelectual, por oposição à sensibilidade.

[14] *KrV*, A 59-60/B 84.

[15] Cf. *KrV*, A 60 /B 84-5.

[16] *KrV*, A 62/B 87.

um objeto qualquer, por conseguinte, toda verdade".[17] Numa palavra, na Analítica, Kant parece estar sugerindo que os princípios da Lógica transcendental seriam condição não meramente da verdade formal, mas também da verdade material.

Contudo, essa sugestão por parte de Kant não é correta. Pois, apesar de constituírem a forma do conceito de um objeto em geral, os conceitos e princípios do entendimento são condições necessárias, mas não suficientes, da verdade dos juízos, se tomarmos "verdade" em sentido *material*. Pois, apesar de não abstraírem da relação ao múltiplo dado na intuição sensível, eles são sempre ainda princípios *meramente formais*, embora num sentido distinto das leis formais tratadas pela lógica geral, ao passo que verdade exige algo mais que a mera concordância do conhecimento com a forma do entendimento em geral, mesmo que seja a forma transcendental, e não meramente lógica; a verdade exige a concordância do conhecimento com o *objeto particular* ao qual se refere. Aliás, é exatamente por essa razão que Kant faz uma advertência no sentido de que no uso dos conceitos e princípios da Lógica transcendental não se incorra no mesmo erro em que alguns incorreram no uso dos da lógica tradicional, a saber, na pretensão de usá-los como se eles próprios pudessem fornecer conhecimento, usá-los não como um cânone de avaliação da correção formal do conhecimento, mas como um órganon na produção material de pretensos novos conhecimentos.[18] Pois os conceitos e princípios do entendimento são justamente formas dependentes de um matéria dada em outra parte, a saber, nas intuições sensíveis em conformidade com as formas puras do espaço e do tempo. Se os conceitos e princípios do entendimento fossem condições não apenas necessárias, mas suficientes, da verdade material, não seria preciso introduzir o múltiplo da intuição sensível no conhecimento de um objeto. Assim sendo, voltando àquela passagem da Dialética, temos de concluir que, se por "concordância completa do entendimento com suas leis e princípios" Kant tem em mente as leis e princípios transcendentais do uso real, então, mais uma vez, estará excluída a possibilidade do erro meramente *formal* nos juízos do entendimento em sua relação com objetos em geral, o que está longe de significar ou implicar que esteja excluído através disso o erro ou falsidade material nesses mesmos juízos relativamente aos seus objetos particulares.

---

[17] *KrV*, A 62-3 /B 87.
[18] *KrV*, A 63/B 88.

Em suma, quando o entendimento está numa concordância completa com suas próprias leis, como é dito naquela passagem da Dialética, sejam essas leis lógico-formais ou lógico-transcendentais, tais como são distinguidas na Analítica, então está excluída apenas a possibilidade do erro ou falsidade *formal* num sentido amplo da palavra, e não há garantia de ausência de erro *material*, ou seja, de verdade na concordância do conhecimento com seu objeto particular. Pois, por exemplo, ao buscar explicar uma determinada sequência de eventos no tempo, eu posso ter procedido em conformidade com a lógica geral, por exemplo, sem incorrer em contradição, e posso ter aplicado o princípio do entendimento adequado, ou seja, o princípio de causalidade, mas posso ter errado na identificação do que é causa do que, o que só pode ser esclarecido e corrigido numa investigação mais minuciosa e atenta do que é dado na experiência.

Na verdade, numa frase na sequência do texto da Dialética, Kant se expressa em concordância com o que foi dito acima, ao admitir que "o aspecto *formal* de toda verdade consiste na concordância com as leis do entendimento".[19] Mas, então, precisamos compreender por que ele afirmara na frase anterior que "nem o entendimento por ele mesmo (sem a influência de outra causa), nem os sentidos por eles mesmos, podem errar".[20] Ora, como vimos, os sentidos não podem errar, simplesmente porque, por assim dizer, também não "podem acertar", ou seja, porque não julgam, não erguem pretensões de verdade. Mas Kant parece isentar o entendimento da possibilidade do erro, quando ele "age meramente de acordo com suas próprias leis, [de modo que] seu efeito (o juízo) tem necessariamente de concordar com essas leis".[21] Como vimos, isso só pode significar que, na medida em que o juízo concorda com as condições formais, num sentido amplo da palavra, do entendimento, então, não pode haver nele erro ou falsidade formal. Ora, a dificuldade de compreensão da passagem em questão reside no fato de que, apesar de Kant começar examinando as condições do erro ou falsidade em sentido formal, ele está antes na realidade interessado no erro ou falsidade em sentido material, para o qual, segundo ele, deve ser possível apontar um responsável ou culpado que não o próprio entendimento. Ora, dado que Kant não havia até aquele momento examinado nenhuma outra faculdade de conhecimento além do

[19] *KrV*, A 294/B 350; grifado por mim.
[20] *KrV*, A 294/B 350.
[21] *KrV*, A 294/B 350.

entendimento e da sensibilidade, ele conclui, surpreendentemente, que "o erro só se efetiva pela despercebida influência da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual acontece que os princípios subjetivos do juízo se confundam com os objetivos, fazendo com que os últimos se desviem de sua determinação"[22] Kant apela então para a física de Newton, mais exatamente, para a primeira lei do movimento, buscando estabelecer uma analogia entre o que ocorre com um corpo em movimento retilíneo submetido à influência de outra força que o desvia da trajetória em linha reta e o que aconteceria com o entendimento submetido à influência das condições subjetivas da sensibilidade que o desviariam do correto emprego das condições objetivas do juízo.

Numa passagem na *Lógica*, encontramos uma semelhante alternância por parte de Kant no exame das condições do erro formal e das do erro material. Kant havia previamente distinguido entre critério universal da verdade em sentido formal e em sentido material. Ele havia também rejeitado a possibilidade de estabelecimento de um critério universal da verdade em sentido material exatamente pelas mesmas razões apresentadas na Analítica, a saber, porque ela consiste na concordância do conhecimento com seu objeto particular, sendo, por conseguinte, até mesmo contraditório exigir um critério universal de concordância de um conhecimento com seu objeto particular.[23] Assim, só é possível estabelecer um critério universal da verdade em sentido formal, onde abstraímos da diversidade dos objetos e perguntamos apenas pelas regras de concordância do entendimento consigo mesmo. Ora, a distinção entre os sentidos formal e material se aplica igualmente ao oposto da verdade, a falsidade, ou melhor, diz Kant, ao erro, "na medida em que se toma o que é falso pela verdade".[24] Em conformidade com o que acabamos de ver na Dialética, Kant adverte que "um juízo errôneo – pois só no juízo há erro ou verdade - é assim aquele em que alguém confunde a ilusão da verdade com a própria verdade".[25] Nessa altura, Kant observa que é "fácil compreender como a verdade é possível", entendendo verdade no sentido formal da concordância do entendimento com suas "leis essenciais", mas que

---

[22] *KrV*, A 294/B 350-1.
[23] *Log*, AA 9: 52.
[24] *Log*, AA 9: 53.
[25] *Log*, AA 9: 53.

> é difícil compreender *como é possível o erro no sentido formal da palavra*, i.e. como é possível que *a forma do pensamento esteja em oposição ao entendimento*, do mesmo modo que não podemos em geral compreender como um poder qualquer possa se desviar de suas próprias leis essenciais.[26]

Em seguida, num raciocínio análogo ao que encontramos na Dialética, Kant afirma que, além do entendimento, há em nós uma outra faculdade de conhecimento, a sensibilidade, que nos fornece a matéria para o pensamento, e, ao fazê-lo, opera de acordo com leis distintas daquelas do entendimento. E, embora tivesse começado relatando uma dificuldade em se compreender o erro em sentido formal, Kant acaba chegando à conclusão mais geral de que o "fundamento da origem de todo erro terá de ser buscado somente na *despercebida influência da sensibilidade sobre o entendimento*, ou, para falar mais precisamente, sobre o juízo".[27] Kant é cuidadoso em salientar que o "erro não pode surgir da sensibilidade em e por ela mesma, porque os sentidos simplesmente não julgam".[28] Entretanto, ele termina por imputar à influência da sensibilidade a gênese de todo erro, presumivelmente, tanto o formal quanto o material, na medida em que "tomamos fundamentos meramente subjetivos por objetivos e, por conseguinte, confundimos *a mera ilusão da verdade com a própria verdade*".[29]

A afirmação de que a influência dos sentidos ou da sensibilidade tomadas num sentido mais lato estaria na origem do desvio do entendimento de suas próprias leis é bem plausível quando consideramos o erro em sentido formal. Na verdade, é até estranho que Kant afirme esbarrar em dificuldades para explicar o erro em sentido formal, já que ele tinha conhecimento de uma divisão da lógica, a assim chamada lógica aplicada, à qual ele faz referência na Analítica da *Crítica*.[30] A lógica aplicada pondera o uso dos princípios da lógica geral *in concreto*, ou seja, na perspectiva "das condições contingentes do

---

[26] *Log*, AA 9: 53; grifado no original.
[27] *Log*, AA 9: 53-4; grifado no original.
[28] *Log*, AA 9: 53.
[29] *Log*, AA 9: 54; grifado no original.
[30] Kant fora enfático em afirmar que não considera a chamada lógica aplicada como uma parte ou divisão da lógica geral, ou seja, como pretencente à lógica propriamente dita, já que a primeira está fundada em princípios empíricos e não-demonstrados, que dizem antes respeito a uma psicologia (*KrV*, A 55/B 79).

sujeito, que podem promover ou ser um obstáculo a esse uso".[31] Assim, entre outras coisas, a lógica aplicada investiga justamente a origem do erro, mais exatamente, os obstáculos psicológicos que levam a um desvio das leis da lógica geral, ou seja, aos raciocínios formalmente incorretos.[32] Pode ser instrutivo aqui fazer uma comparação com uma distinção introduzida pelo linguista contemporâneo Noam Chomsky. A comparação me parece tanto mais procedente, porque Kant ele próprio compara as leis e princípios lógicos universais constitutivos da forma do pensamento correto em geral com as regras de uma gramática universal que constituiriam a forma de uma linguagem em geral.[33] Chomsky retoma e desenvolve essa noção de uma gramática universal, cujas regras, segundo ele, biologicamente inatas a todo ser humano, estariam na base da aquisição tão rápida de uma língua natural qualquer por parte das crianças. Segundo Chomsky, o objeto próprio do linguista que se volta para o estudo de uma determinada linguagem deveria ser não tanto o corpus de proferimentos linguísticos realizados pelos falantes no tempo e no espaço, ou seja, as *performances* linguísticas efetivamente realizadas por eles, mas a sua *competência linguística*, a sua infinita capacidade de proferir frases sempre novas, que, como tais, nem sequer poderiam ser encontradas ou esgotadas num corpus finito de sentenças de fato proferidas.[34] Assim, o linguista deveria buscar descrever as regras que constituem a competência dos falantes e deixar de lado as performances particulares, que podem até mesmo ser falhas e não estar de acordo com aquelas regras. Pois a competência linguística é algo de que um falante sempre dispõe, ainda que inconscientemente, e não perde nem mesmo quando se desvia das suas regras e comete o que se chama de erro, o qual é causado por fatores extralinguísticos como stress, tensão, indisposição física ou psicológica, em suma, algum estado

---

31 *KrV*, A 54/B 78-9.

32 *KrV*, A 54/B 79.

33 *Log*, AA 9:11-2.

34 CHOMSKY 1965, 3-4: "Linguistic theory is concerned primarily with an ideal speaker-listener, in a completely homogeneous speech-community, who knows its language perfectly and is unaffected by such grammatically irrelevant conditions as memory limitations, distractions, shifts of attention and interest, and errors (random or characteristic) in applying his knowledge of the language in actual performance. (…) We do make a fundamental distinction between *competence* (the speaker-hearer's knowledge of his language) and *performance* (the actual use of language in concrete situations)".

subjetivo. Similarmente, podemos perfeitamente admitir que os sentidos num sentido lato da palavra, ou seja, fatores psicológicos, contingentes e subjetivos em geral, estranhos às leis puras da lógica, fatores como stress, tensão, etc. estejam na origem do erro formal e do desvio do entendimento no emprego de suas próprias leis. Aliás, exatamente por isso, Kant insiste que a lógica deve ser uma ciência pura, que não deve admitir a introdução de princípios empíricos quaisquer, e, poderíamos acrescentar interpretando, não deve também ter por objeto as inferências realizadas no tempo e no espaço . Pois "na lógica não queremos saber como o entendimento é e pensa ou como ele tem até aqui procedido ao pensar, mas como ele deve proceder no pensamento".[35] Numa palavra, segundo Kant, a lógica é uma ciência normativa.

Entretanto, a tentativa de atribuir aos sentidos a origem ou fundamento do erro material não me parece absolutamente ser plausível. Para começar, a analogia que Kant busca estabelecer entre o que ocorre com um corpo em movimento retilíneo submetido à influência de outra força física e o que aconteceria com o entendimento submetido à influência das condições subjetivas da sensibilidade é, do ponto de vista da própria filosofia de Kant, completamente inadequada. Pois, como é salientado por muitos intérpretes, uma das mais importantes entre as inúmeras contribuições de Kant à filosofia está justamente na concepção, segundo a qual o juízo é o resultado da *espontaneidade* do entendimento, por conseguinte, de uma faculdade que não pode ser representada como uma força física sendo influenciada por outra força física em seus produtos, ou seja, nos juízos.[36] Mas a analogia tentada por Kant é de causar surpresa também por representar uma certa reviravolta no que havia sido dito logo acima, na mesma Dialética, acerca da isenção dos sentidos no que tange ao erro. Na verdade, esta última concepção sobre a não-responsabilidade dos sentidos na gênese do erro é a que me parece estar em consonância com a posição consistente e refletida de Kant a esse respeito, tal como a vemos na Observação III dos *Prolegômenos*:

---

[35] *Log*, AA 9: 14.

[36] Allison é um dos mais importantes comentadores a salientar o papel central da espontaneidade do entendimento nos juízos, em oposição à receptividade da sensibilidade. Desse modo, mesmo buscando uma interpretação mais caritativa dessas passagens da Dialética, Allison não pode deixar de assinalar que o apelo feito por Kant a um modelo de forças físicas é totalmente inapropriado para dar conta do erro nos juízos (2004, 323).

> Se um fenômeno é dado a nós, ainda somos completamente livres a respeito da forma como vamos fazer um juízo sobre as coisas a partir dele. O fenômeno está fundado nos sentidos, mas o juízo está fundado no entendimento, e o que está em questão é somente se há ou não verdade na determinação do objeto. Entretanto, a diferença entre verdade e sonho não pode ser decidida tendo por base a qualidade das representações que são relacionadas aos objetos, pois elas são as mesmas em ambos, mas com base em sua conexão de acordo com regras que determinam a combinação de representações no conceito de um objeto e em que medida elas podem ou não estar juntas numa experiência. Mas, então, não é absolutamente culpa dos fenômenos quando nosso conhecimento toma ilusão por verdade, i.e. quando a intuição pela qual um objeto nos é dado é tomada pelo conceito do objeto, ou mesmo pela sua existência, o que só pode ser pensado pelo entendimento. Os sentidos nos representam o curso dos planetas ora como indo para frente, ora como indo para trás, e nisso não há nem falsidade nem verdade, pois, na medida em que se esteja precavido de que é apenas um fenômeno, não se fez ainda absolutamente um juízo sobre a qualidade objetiva do movimento dos planetas. Contudo, se o entendimento não tem o cuidado de evitar que esse modo subjetivo de representação seja tomado por objetivo, pode-se facilmente incorrer num juízo falso e, por conseguinte, afirmar: os planetas parecem se mover para trás. Porém, a ilusão não deve ser atribuída aos sentidos, mas ao entendimento, cuja tarefa é fazer um juízo objetivo a partir dos fenômenos.[37]

A passagem em questão começa com uma referência à mencionada espontaneidade do entendimento mediante a observação, segundo a qual o entendimento é *livre* para julgar tendo por base os dados fornecidos pelos sentidos, de modo que o primeiro não é de modo algum fisicamente determinado pelos últimos. Tal como já havia dito na

---

[37] *Prol*, AA 4: 290-1.

Dialética, Kant reafirma que não se deve falar em verdade e erro em relação aos sentidos propriamente, mas somente em relação ao entendimento no seu ato de determinação de um objeto a partir dos dados sensíveis. Fazendo lembrar o famoso argumento do sonho aduzido por Descartes na Primeira *Meditação*, Kant salienta que a diferença entre verdade e sonho não assenta sobre a qualidade das representações, ou seja, que o nosso critério de distinção entre realidade e sonho não está em nenhuma característica intrínseca às representações, por exemplo, como mostrou Descartes, numa suposta maior clareza e nitidez das percepções no estado de vigília em comparação com as do sonho, que pode ser a mesma nos dois casos, mas numa operação do entendimento que combina essas percepções segundo regras que constituem a sua relação a objetos no espaço e no tempo, ou seja, que constituem a experiência de um mundo objetivo. Eis por que também, como diz expressamente Kant, não é culpa dos sentidos se o entendimento *livremente* toma ilusão por verdade. Pois os sentidos jamais nos enganam; eles nos representam as coisas exatamente tais como eles as podem nos representar de acordo com certas leis, como no exemplo clássico da ilusão ótica do bastão que parece se entortar ao ser mergulhado na água, em virtude da refração da luz. Ora, cabe ao sujeito que pretende fazer um juízo a respeito do que percebe refletir e ponderar que não há nenhuma razão objetiva para o bastão ter se entortado ao ser mergulhado na água, concluindo então justamente que ele apenas *parece* ter se entortado. E, assim, fica claro na passagem acima que a concepção de Kant é a de que ilusão e erro não devem ser imputados aos sentidos, e nem mesmo à sua suposta influência desviante sobre o entendimento, mas ao próprio entendimento que emite juízos com base nos dados fornecidos pelos sentidos. Aliás, na *Lógica*, após ter também sugerido que os sentidos seriam responsáveis pelo erro material, Kant volta atrás e afirma, em conformidade com sua posição refletida a respeito disso, que

> podemos tomar o entendimento pelo autor dos erros, a saber, na medida em que, em virtude de uma falta de atenção necessária quanto à influência da sensibilidade, ele se permite ser enganado pela ilusão resultante do fato de

> princípios determinantes meramente subjetivos serem tomados por princípios objetivos do juízo.[38]

Por que razão, então, Kant sugere na Dialética que erro e ilusão materiais teriam sua origem ou seriam o efeito da influência da sensibilidade sobre o entendimento, de modo que este último acabaria por ser desviado de sua reta trajetória judicativa? Ora, resta evidente que, nesta altura, Kant está ainda considerando o erro ou a ilusão empíricas usuais,[39] ou seja, aquele tipo de ilusão ou erro em que incorremos na vida cotidiana ou mesmo na ciência.[40] Porém, seu objetivo é aplicar as conclusões sobre a gênese e as causas desse tipo de ilusão corriqueiro e ordinário a um tipo de ilusão bem particular, a saber,

---

[38] *Log*, AA 9: 54.

[39] Uma interpretação *completamente equivocada* dessas passagens introdutórias à Dialética é aquela oferecida por Michelle Grier, discípula de Henry Allison, em seu livro totalmente dedicado ao exame da ilusão transcendental (cf, a esse respeito (2001, 102-11). Grier interpreta as passagens que estou examinando como se Kant estivesse localizando na influência dos sentidos sobre o entendimento uma das fontes da ilusão transcendental, ou seja, da ilusão *metafísica*, e não da ilusão dos sentidos usual ou do erro empírico corriqueiro, como estou propondo. Ora, que Kant esteja indubitavelmente tratando nesta altura ainda da ilusão dos sentidos usual fica claro pelo fato de ele advertir na alínea que se segue imediatamente à passagem ora sob exame que seu "objetivo aqui não é tratar da ilusão empírica (por exemplo, da ilusão ótica)" (*KrV*, A 295/B 351), como que alertando ao leitor de que estava até então tratando da ilusão empírica usual apenas para compará-la e contrastá-la com a ilusão transcendental, que é seu objeto. De resto, os exemplos usuais de ilusão dos sentidos apresentados por Kant na mesma subseção da Dialética, como o do mar que parece mais alto no horizonte do que na praia e o da lua surgindo no céu, que mesmo ao astrônomo parece maior do que de fato é (*KrV*, A 297/B 354), deveriam ser suficientes para que uma discípula de Allison não tivesse se equivocado dessa maneira em sua interpretação.

[40] Desse modo, pode e deve ser deixada de lado como totalmente inadequada a referência que Kant faz ao suposto papel da reflexão transcendental na solução de erros ou ilusões em sentido usual, como é o caso das ilusões dos sentidos em geral (*KrV*, A 295 /B 351). A reflexão transcendental é um tipo de reflexão filosófica que tem por objetivo determinar a origem e o papel das diferentes representações no conhecimento em geral, o que não pode trazer nenhuma contribuição para explicar as causas das ilusões particulares em sentido usual, como a mencionada ilusão do bastão que parece se entortar ao ser mergulhado na água.

a ilusão filosófica ou o que ele chama de ilusão transcendental, mais exatamente, as ilusões em que incorreu a metafísica tradicional em sua tentativa de conhecer algo *a priori* sobre a imortalidade da alma, sobre o mundo como uma totalidade absoluta e, por fim, sobre a existência de Deus.[41] O objetivo de Kant é mostrar que as ilusões metafísicas devem sua origem a uma influência inevitável exercida por uma faculdade de conhecimento até então não tematizada na *Crítica*, a saber, a razão compreendida como uma faculdade distinta e separada das outras duas que haviam sido até aquele momento tematizadas, ou seja, sensibilidade e entendimento, a razão tomada como distinta, principalmente, do entendimento.

Kant observa, agora corretamente, que a ilusão transcendental ou metafísica só pode ser elucidada por uma reflexão filosófica, pela reflexão transcendental, uma vez que, diferentemente da ilusão empírica, não dispomos no caso da primeira do recurso à experiência como pedra de toque da correção dos juízos.[42] Como já foi antecipado acima, segundo Kant, a gênese da ilusão transcendental encontrar-se-ia na influência de determinados princípios transcendentes, supostamente originários da razão, que induziriam o entendimento a se desviar do seu uso legítimo, empírico e imanente, e a enveredar por uma aplicação abusiva de seus conceitos ou categorias a objetos que não podem ser dados em nenhuma experiência possível.[43] O objetivo da Dialética seria justamente revelar esses princípios da razão, elucidando assim a origem da ilusão transcendental.

---

[41] Cf. *KrV*, A 295/B 352.

[42] Certamente, a ilusão empírica usual não pode ser elucidada meramente com base na experiência, mas com base no entendimento que reflete sobre os dados sensíveis. Como mostrou Descartes, a ilusão que ocorre por ocasião da visão de um bastão se entortando na água não é elucidada pura e simplesmente adicionando novos dados sensíveis, por exemplo, os dados do sentido do tato, que revelariam o bastão como permanecendo reto dentro da água. Pois eu tenho sempre de *tomar posição* diante dos dados conflitantes fornecidos ora pela vista, ora pelo tato, sobre os quais reflito e concluo que não há nenhuma *razão objetiva* para que o bastão tenha se entortado na água, o que é então imputado a uma ilusão ótica. Entretanto, enquanto os sentidos fornecem os dados necessários à reflexão do entendimento para a elucidação da ilusão empírica, nenhum dado sensível pode ser aduzido para a tentativa de elucidação da ilusão contida na proposição: "O mundo tem de ter um começo no tempo", segundo Kant, um típico exemplo de ilusão transcendental (*KrV*, A 297/B 353).

[43] *KrV*, A 295-6/B 352-3.

Segundo Kant, apesar de sua especificidade, a ilusão transcendental apresentaria similaridades com a ilusão empírica usual, de um lado, e com a ilusão ou falácia lógica usual, de outro lado. Por um lado, do mesmo modo que a ilusão empírica seria o resultado natural e inevitável da influência dos sentidos sobre o entendimento, de acordo com a equivocada analogia em termos de forças físicas acima mencionada, a ilusão transcendental seria o resultado inevitável e natural da até então despercebida influência da razão sobre o mesmo entendimento, desviando-o do seu reto uso empírico e imanente, com a diferença de que, neste último caso, o que levaria a este desvio não seria uma força física, mas um princípio transcendental da razão. Portanto, diferentemente da ilusão ou falácia lógica usual, que seria algo intencional e artificialmente provocado por um sofista em pessoas não familiarizadas com lógica, mas que, como tal, poderia ser dissipada pelo conhecimento da lógica,[44] segundo Kant, a ilusão transcendental continuará inevitavelmente a se impor sobre nós "contra todas as advertências da *Crítica*",[45] do mesmo modo que a ilusão empírica do bastão se entortando se impõe a nós contra todas as advertências da ciência.[46] Porém, por outro lado, a ilusão transcendental distinguir-se-ia da ilusão empírica já pelo fato de ser justamente uma ilusão metafísica, aproximando-se assim da ilusão lógica usual, por ser uma ilusão em determinados juízos e inferências sobre objetos metafísicos.

Feitas essas comparações e distinções, Kant apresenta então seu diagnóstico provisório sobre a gênese e origem especificamente dessa ilusão metafísica.

> A causa disso [i.e. da ilusão transcendental] é a seguinte: residem em nossa razão (subjetivamente considerada como uma faculdade de conhecimento humana) regras fundamentais e máximas de seu uso, que apresentam completamente a aparência (*Ansehen*) de princípios objetivos, e através delas ocorre que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos, com vistas ao entendimento, seja tomada por uma necessidade objetiva, da

---

[44] Cf. *KrV*, A 298/B 354.
[45] Cf. *KrV*, A 295/B 352.
[46] Cf.. *KrV*, A 297/B 353-4.

> determinação das coisas em si mesmas (*Dinge an sich selbst*).[47]

Em outras palavras, haveria certos princípios e máximas provenientes da razão, compreendida como faculdade distinta do entendimento, cujo uso legítimo estaria restringido a uma aplicação sobre as operações do entendimento, e que, em virtude do seu próprio conteúdo, dão a ilusória impressão de terem não essa validade meramente subjetiva, mas, sim, uma validade para as próprias coisas ou as coisas em si. Entretanto, isso não deve ser tomado como o resultado de uma investigação, mas como o enunciado do que Kant vai investigar na sequência, e nós com ele.

Para concluir o comentário desta seção , gostaria de rejeitar uma crítica usualmente feita a Kant, segundo a qual seria incoerente de sua parte sustentar que, por estar fundada na razão, a ilusão transcendental e metafísica continuaria sempre necessária e inevitavelmente se impondo a nós, uma vez que a própria *Crítica* tinha como objetivo justamente desacreditar a metafísica e acabar com as suas ilusões, no que, aliás, como mostra a história da filosofia posterior, ela alcançou pleno êxito.[48] Porém, não há incoerência em dizer que, apesar de termos tido reveladas as causas de uma ilusão, por exemplo, de nos ter sido explicado que a ilusão do bastão se entortando na água se deve à refração da luz, não conseguimos percebê-lo diferentemente, ou seja, em consonância com o que sabemos pelo entendimento ser o caso. Analogamente, a proposição: "O mundo tem de ter um começo do tempo", inevitavelmente produzirá em nós a ilusão de que faz sentido, pois, como compreendemos as expressões e os conceitos correspondentes que a compõem, somos natural e inevitavelmente levados a acreditar que compreendemos a proposição como resultado da síntese desses conceitos. Na verdade, a esse respeito, Kant diz com toda a clareza que a Dialética vai se satisfazer em "revelar a ilusão dos juízos transcendentais, ao mesmo tempo em que evita que ela engane".[49] Assim, voltando à analogia com o bastão, os esclarecimentos da ciência não podem fazer com que o percebamos como não se entortando quando mergulhado na água, mas podem perfeitamente fazer com que não nos

[47] *KrV*, A 297/B 353.

[48] Michelle Grier (2001, 4-5) apresenta um resumo consistente dessa linha de crítica a Kant Logo nas paginas introdutórias de seu livro.

[49] *KrV*, A 297/B 354.

deixemos enganar por essa ilusão inevitável, por exemplo, julgando necessário voltar sempre até o bastão para se certificar de que ele não entortou. Do mesmo modo, poderia bem acontecer que os esclarecimentos e advertências da *Crítica* fossem incapazes de nos demover da ilusão de que a proposição sobre a necessidade do começo do mundo no tempo faz sentido, mas poderiam impedir que nos deixássemos enganar e levar por aquela ilusão procedendo a uma investigação metafísica sobre o valor de verdade da proposição em questão.

Contudo, quando Kant prefere atribuir a origem da ilusão metafísica a uma faculdade de conhecimento, a razão, e não a uma determinada concepção filosófica sobre a natureza dos objetos do conhecimento humano, ou seja, o realismo transcendental, que é a explicação alternativa que ele próprio fornece em outras passagens, ele está de fato fazendo uma concessão perigosa a um dos alvos da *Crítica*. Com efeito, o objetivo principal da *Crítica* é encontrar uma via alternativa tanto à metafísica tradicional, com suas pretensões de conhecimento *a priori* de objetos que não podem ser dados em nenhuma experiência, quanto ao ceticismo, na medida em que este acaba radicalizando em sua crítica à metafísica ao estendê-la também às pretensões de conhecimento científico sobre objetos que podem ser dados na experiência. Embora não seja atualmente unanimemente aceita como interpretação de Hume, Kant via justamente em sua filosofia a expressão a mais coerente do ceticismo como consequência inevitável dos impasses e contradições a que chegara a metafísica, pois, nas palavras de Kant, Hume "acreditou ter descoberto no que é universalmente tomado por razão uma ilusão (*Täuschung*) de nossa faculdade de conhecimento".[50] Ora, ao sugerir que a ilusão transcendental seria o resultado necessário da influência de princípios da razão dotados *da ilusória aparência de validade objetiva*, não estaria Kant subscrevendo a tese de Hume? Não estaria Kant de resto dizendo algo que todo e qualquer cético adoraria ouvir, a saber, que a *razão humana é intrinsecamente enganadora e ilusória*? Ao atribuir a origem da ilusão transcendental a princípios da razão como faculdade de conhecimento humana, Kant está de certo modo protegendo a metafísica tradicional e seus representantes dos erros cometidos por eles. Afinal, eram pessoas por quem, apesar de tudo, Kant nutria simpatia e respeito, contando ele próprio como um deles até o momento em que fora

[50] *KrV*, A 94/ B 128.

despertado de seu “sono dogmático” justamente pela leitura de Hume. Entretanto, ao proteger os metafísicos atribuindo seu erro à razão, Kant fez uma perigosa concessão ao cético. Essa é apenas uma das razões pelas quais buscarei defender a seguir a interpretação, segundo a qual a gênese da ilusão transcendental e metafísica deve ser inteiramente atribuída aos próprios metafísicos, a saber, ao realismo transcendental com sua concepção sobre os objetos do conhecimento como coisas em si.

Da Razão Pura como Sede da Ilusão Transcendental

Da Razão em Geral

Um bom exemplo do ensinar filosofia de uma maneira meramente histórica, ou seja, mecânica, a que fiz referência na introdução a esse comentário, pode ser encontrado no modo como a maioria dos manuais de filosofia e muitos professores introduzem os alunos na doutrina kantiana das diferentes faculdades (*Fähigkeiten*) e poderes (*Vermögen*) de conhecimento. Eu próprio fui “vítima” disso na graduação: professores e comentadores se referem à existência de sensibilidade, entendimento e razão com segurança e desprendimento, sem a menor problematização crítica, como se a existência dessas faculdades fosse algo evidente por si mesmo e não tivesse de ser *filosoficamente justificada*. Com efeito, raramente se pergunta com base em que Kant veio a estabelecer a existência desses diferentes poderes e faculdades do ânimo (mantendo aqui a excelente solução encontrada pelo saudoso Prof. Valério Rohden para a tradução de *Gemüt*). Aliás, eu próprio procedi até aqui fazendo referência a essas três faculdades como algo simplesmente dado e não-problemático, o que se justificava apenas pelo fato de estarmos ainda nas considerações introdutórias da colocação do problema da ilusão transcendental. Pois, de fato, a resposta ao problema em questão depende exatamente de saber se e em que medida Kant é capaz de fornecer argumentos convincentes para introduzir a razão como uma faculdade distinta, principalmente do entendimento, a cuja influência ele pretende atribuir a origem e gênese da ilusão metafísica.

Deve-se notar que, diferentemente dos manuais e professores de filosofia em geral, o próprio Kant não procede acriticamente no momento em que introduz as mais diversas faculdades de conhecimento. Em outras palavras, Kant opera com determinados *critérios* ao se referir

a tais faculdades de conhecimento. Porém, antes de mais nada, é preciso ficar claro que, apesar do “idioma de faculdades”, para falar com Strawson (1966, 20), parecer nos remeter a uma espécie de psicologia (transcendental), Kant não está falando de faculdades psicológicas, cuja existência poderia ser estabelecida por um apelo a uma espécie de introspecção ou visão interna privada. Na verdade, a cada vez que Kant introduz uma das diferentes faculdades e poderes de conhecimento, ele se baseia em critérios publicamente acessíveis e que nós próprios utilizamos na vida quotidiana. Com efeito, com base em que dizemos que uma pessoa tem a capacidade, faculdade ou poder de falar, por exemplo, espanhol, mas não alemão? Ora, certamente, não é com base numa espécie de visão interna da mente dessa pessoa, mas na constatação de que ela realiza determinadas *ações* linguísticas no espaço e no tempo presididas por determinadas *regras*. Em termos mais simples, constatamos que ela realiza determinados atos de fala, nos quais reconhecemos certas regras fonéticas, sintáticas e semânticas características do espanhol, a partir do que dizemos que ela possui a faculdade de falar espanhol. Entretanto, por não constatarmos nessa mesma pessoa a realização de ações linguísticas determinadas pelas regras que regem o alemão, dizemos que ela não tem a capacidade de falar alemão. Desse modo, o “idioma de faculdades ou capacidades mentais” como remetendo a algo interno e privado ao sujeito é, na verdade, algo *derivado* e *secundário* relativamente à constatação da realização de determinadas ações e operações realizadas segundo determinadas regras no espaço e no tempo e publicamente acessíveis.

Ora, mutatis mutandis, é em termos semelhantes que Kant procede quando da atribuição das diferentes faculdades ao sujeito do conhecimento. Assim, só para exemplificar, na Estética transcendental, Kant parte do fato de que, no caso de criaturas cognoscentes, a existência do objeto de conhecimento antecede o ato de conhecimento, em oposição ao suposto criador que conhece os objetos no próprio ato em que os cria. Em outras palavras, para tais criaturas cognoscentes, objetos têm de ser, logicamente falando, primeiramente dados para serem conhecidos. Isso por sua vez supõe uma capacidade de receber ou ser afetado por tais objetos por parte do sujeito cognoscente, ou seja, uma receptividade. Eis por que Kant introduz em sua análise das faculdades do conhecimento humano a sensibilidade como capacidade

de ser afetado por objetos dados.[51] Como a sensibilidade é uma capacidade de ser afetado por objetos na presença efetiva dos mesmos, Kant define a sensibilidade como um poder ou faculdade das *intuições*.[52]

Contudo, prossegue Kant em sua análise, isso ainda não é suficiente para conhecer um objeto enquanto tal, ou seja, como algo que supomos continuar existindo mesmo quando não está presentemente nos afetando, mesmo quando não o estamos mais percebendo. Em outras palavras, objeto em sentido próprio é algo que possui uma permanência e independência da percepção atual. Ora, como é magistralmente ilustrado por Descartes na famosa reflexão sobre o pedaço de cera na Segunda Meditação, a permanência num objeto não é algo que nós possamos propriamente perceber nele, é algo que só pode ser pensado ou concebido. Ora, pensar ou conceber é um tipo de ação ou operação de natureza muito distinta em comparação ao ser afetado ou receber objetos como dados. Com efeito, parece ser razoável supor que animais superiores são igualmente capazes de ser afetados por objetos do meio ambiente, mas não de pensá-los. Eis por que Kant é levado a introduzir em sua análise do conhecimento uma outra faculdade, o entendimento, definido inicialmente negativamente como uma faculdade de conhecimento não-sensível.[53] Ora, enquanto a sensibilidade se caracteriza pela passividade e imediatidade, já que é uma capacidade de ser afetado por objetos somente na efetiva presença dos mesmos, o entendimento se caracteriza por uma espontaneidade no pensamento desses objetos. Pois, como foi dito, o pensamento de algo como um objeto permanente não é algo dado, supõe uma atividade por parte do sujeito. Por não depender da presença efetiva do objeto dado para se exercer, o pensamento não mantém aquela relação de imediatidade para com os objetos, o que fica ainda mais claro quando consideramos que o pensamento de algo como um objeto se dá por meio de conceitos gerais.[54] Com efeito, Kant define conceito como um tipo de representação que se refere mediatamente a um objeto, ou seja, por meio de notas, traços ou características que esse objeto tem ou pode ter em comum com uma pluralidade de outros objetos. Mas o entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos senão em juízos. Eis por que Kant agora define o entendimento positivamente como uma faculdade ou

[51] Cf. *KrV*, A 19/B 33.
[52] Cf. *KrV*, A 19/B 33.
[53] Cf. *KrV*, A 67/B 92.
[54] Cf. *KrV*, A 69/B 94.

poder de julgar.[55] Por fim, para assinalar a complementaridade necessária das distintas operações e faculdades no ato de conhecimento, Kant finaliza sua análise com uma das mais famosas frases da história da filosofia: "Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas".[56]

Na Dialética, devemos esperar poder encontrar argumentos mais ou menos nessa linha, só que agora destinados a evidenciar a existência de uma terceira faculdade distinta das outras duas. Contudo, é preciso esclarecer logo de saída que Kant usa a palavra "razão" num sentido mais amplo. Com efeito, em primeiro lugar, "razão" é empregada por Kant para designar no seu conjunto as três faculdades de conhecimento puro *a priori*, completamente independente da experiência, compreendendo assim as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), os conceitos puros do entendimento e as supostas ideias da razão tomada como uma faculdade específica.[57] Em segundo lugar, Kant emprega a palavra "razão" para designar aquele poder ou faculdade que está na base da realização da própria *Crítica*, ou seja, a faculdade ou capacidade de razão crítica, por meio da qual ele fora capaz de distinguir aquelas três faculdades de conhecimento puro *a priori* e estabelecer os limites de seu uso legítimo. Esse sentido de "razão" fica claro nas passagens em que ele diz que não há nenhuma autoridade mais alta que a própria razão para proceder a essa crítica, que a razão é trazida diante do tribunal da crítica, ou seja, diante de si mesma.[58] Mas, nesse caso, "razão" não está sendo entendida como uma faculdade de conhecimento de objetos, mas como um poder de autoconhecimento. Como foi dito, é justamente no exercício desse poder de análise e de reflexão sobre si mesma e suas operações que a razão (crítica) vai descobrindo as diferentes faculdades de conhecimento mediante os critérios acima mencionados. E será mediante o nosso exercício da razão crítica que examinaremos se Kant de fato aduziu critérios convincentes para introduzir a razão como faculdade distinta.

---

[55] Cf. *KrV*, A 69/B 94.

[56] *KrV*, A 51/B 75. Isso tem de ser tomado como uma *tese* a ser *justificada* e *provada*, e não como um *fait accompli*, como é muitas vezes apresentado pelos manuais e professores de filosofia.

[57] *KrV*, B IX-X. Sobre esse sentido mais amplo de "razão", ver Kemp Smith (1962, 2 e segs.).

[58] Cf. *KrV*, A 751/B 779 e A 795/B 823.

Kant começa a seção ora sob exame fazendo uma referência às duas faculdades de conhecimento tratadas, respectivamente, na Estética e na Analítica, i.e. a sensibilidade, responsável por receber o múltiplo sensível, e o entendimento, responsável por reunir e unificar esse múltiplo no conceito de objetos. Porém, Kant agora acrescenta uma terceira faculdade, a anteriormente mencionada razão. Entretanto, diferentemente do acento colocado no papel *negativo* da razão como vilã no incitamento à ilusão transcendental na seção anterior, Kant coloca agora o acento no seu papel *positivo*, de acordo com o qual a razão seria responsável por elaborar o material oriundo da sensibilidade sob a unidade suprema do pensamento.[59] Tal como o que Kant havia dito sobre o suposto papel negativo da razão, também o que ele diz sobre o seu suposto papel positivo não deve ser compreendido como o resultado da investigação, mas como o enunciado do que deve ser investigado. Desse modo, o que deve ser investigado aqui e nas próximas seções é a tese de Kant, segundo a qual haveria determinadas operações intelectuais reguladas por determinados princípios ou regras distintos e irredutíveis aos do entendimento, que, por conseguinte, teriam de ser imputados a uma terceira faculdade até então não tematizada, a razão. Essas operações intelectuais peculiares manifestar-se-iam no incitamento ao uso transcendente do entendimento gerando a ilusão metafísica, o papel negativo da razão, e na cooperação com o entendimento na constituição da unidade suprema no conhecimento, o papel positivo da razão. Kant dá a entender que são exatamente os mesmos princípios da razão que cumpririam ambos os papéis. Temos assim uma diretriz para continuar nessa investigação com Kant. A pergunta central será: precisamos mesmo introduzir uma terceira faculdade ou poder de conhecimento para dar conta dessas operações, ou será que o entendimento tal como Kant o havia caracterizado na Analítica poderia explicar tanto o papel negativo, ou seja, a gênese das ilusões metafísicas, quanto o papel positivo, a obtenção da unidade suprema no conhecimento dos objetos da experiência?

Como afirmei acima, Kant tem consciência de que precisa apresentar critérios para introduzir a razão como uma distinta faculdade de conhecimento, em cuja tarefa ele diz encontrar "alguma dificuldade".[60] Ele procede então a uma analogia com o que havia feito

---

[59] Cf. *KrV*, A 298-9/B 355.
[60] *KrV*, A 299/B 355.

por ocasião do tratamento da outra faculdade intelectual, o entendimento. Do mesmo modo que ele havia estabelecido a tábua das categorias ou conceitos puros do uso real do entendimento tendo por base a tábua dos juízos no seu uso lógico, ele espera agora poder encontrar no uso lógico e formal da razão, "no qual ela abstrai do conteúdo do conhecimento",[61] uma pista para estabelecer os princípios do seu uso real ou transcendental, no qual a razão não abstrairia totalmente da referência a objetos.[62] Se o entendimento no uso lógico fora caracterizado como um poder de julgar,[63] a razão no seu uso lógico é agora caracterizada como o poder de articular os juízos particulares produzidos pelo entendimento em *raciocínios*. Em termos mais simples, razão no uso lógico é simplesmente entendida como faculdade de raciocinar. Em termos mais técnicos, Kant define a razão como a faculdade das inferências mediatas, como um poder de derivar proposições como conclusões a partir de duas ou mais proposições como premissas, por oposição a inferências mediatas, como as que encontramos no quadrado das oposições aristotélico, e que Kant atribui ao entendimento.[64] Por inferências da razão, Kant tem em mente basicamente o silogismo tradicional, como o atesta o termo alemão empregado por ele (*Vernunftschluß*), que é geralmente traduzido por silogismo.[65] Kant dá a entender então que precisa encontrar o gênero mais alto do conceito de razão, do qual o uso lógico e o uso real ou transcendental seriam as espécies. Entretanto, como veremos, esse suposto conceito genérico de razão corresponde exatamente a uma das supostas espécies, ou seja, ao conceito lógico de razão como faculdade de inferências.

Numa primeira tentativa de aproximação de uma caracterização da razão em seu uso real, Kant afirma que, em oposição ao entendimento como faculdade das regras (no seu uso real), a razão seria a faculdade dos princípios. O que Kant quer dizer é o seguinte. A razão

---

[61] *KrV*, A 299/B 355.
[62] Cf. *KrV*, A 299/B 356.
[63] Em *KrV*, A 299/B 355, Kant afirma que havia "definido o entendimento na primeira parte da Lógica transcendental como a faculdade das regras", sugerindo que essa definição corresponde ao uso lógico do entendimento. Entretanto, essa sugestão não é correta. Pois o entendimento só é caracterizado como faculdade das regras no seu uso real, ou seja, quando se trata das regras de síntese e de unificação do múltiplo sensível.
[64] Cf. *KrV*, A 299/B 355.
[65] Cf. *KrV*, A 303/B 360.

em seu uso lógico-formal se caracteriza por buscar conhecer um particular a partir de proposições universais, ou seja, a partir de princípios, como ocorre num silogismo usual.[66] Por exemplo, no exemplo clássico de silogismo, eu conheço o predicado "mortal" como ligado a um particular "Caio" a partir da proposição universal "Todos os homens são mortais" e da proposição particular "Caio é homem". Contudo, não se pode ainda falar de uso real da razão, na medida em que supusermos que ela contribui apenas com a forma lógica da derivação do conhecimento do particular.[67] Se a razão deve ter um uso real, é preciso que ela contribua com o *próprio princípio universal* no conhecimento dos particulares. Isso é condição necessária para que Kant possa falar, tal como ele pretende, de uso real da razão. Pois, como ele observa corretamente, o termo "princípio" é ambíguo, porque toda e qualquer proposição universal, mesmo que derivada da experiência por indução,[68] pode funcionar como uma premissa maior ou princípio num silogismo (como é o caso da proposição universal no exemplo acima: "Todos os homens são mortais"). Essas proposições supostamente universais podem ser chamadas de princípios apenas em sentido relativo e comparativo. Pois, estando fundadas na experiência, nada impede que possamos vir a encontrar proposições ainda mais gerais que elas, das quais aquelas poderiam ser derivadas. Assim, um autêntico princípio da razão em seu uso real teria de ter uma proposição última, ou seja, um princípio inderivável de outro mais alto, tendo sua origem na própria razão e, por conseguinte, ser puro *a priori*.

Desse modo, poder-se-ia então tentar buscar esses princípios puros *a priori* nos axiomas puros da matemática, por exemplo, na geometria pura. Contudo, Kant descarta essa possibilidade por duas razões. Em primeiro lugar, os axiomas da matemática, por exemplo, o axioma da geometria: "Só é possível uma linha reta entre dois pontos", não pode ser estabelecido a partir dos meros conceitos de reta e de dois pontos, mas remete sempre para a exibição desses conceitos numa intuição pura. Em segundo lugar, os axiomas da matemática "são até mesmo conhecimentos universais *a priori* e, por isso, chamados com razão de princípios relativamente aos casos que podem ser subsumidos

---

[66] Cf. *KrV*, A 300/B 357.
[67] No caso do silogismo acima, a forma lógica fornecida pela razão é a seguinte: "Todo H é M", "C é H", logo "C é M".
[68] Cf. *KrV*, A 300/B 356.

sob eles".[69] Em outras palavras, os princípios da matemática só têm validade no interior do domínio dos objetos da matemática, carecendo, portanto, de validade universal e absoluta, para todo e qualquer domínio.

Por fim, poder-se-ia sugerir então que, por terem um domínio de aplicação muito mais amplo do que possuem os axiomas da matemática, as regras e princípios puros *a priori* do entendimento satisfariam à condição da universalidade contida num princípio da razão. Contudo, afirma Kant,

> quando examinamos esses princípios do entendimento puro por eles mesmos segundo a sua origem, concluímos que eles são algo completamente diferente de conhecimentos a partir de conceitos. Pois eles nem sequer seriam possíveis *a priori*, se nós não introduzíssemos a intuição pura (na matemática) ou as condições de uma experiência possível. Que tudo que acontece tem uma causa, e uma proposição que não pode ser inferida do conceito daquilo que acontece em geral; em lugar disso, o princípio mostra como é primeiramente possível obter um conceito determinado sobre o que acontece.[70]

Em outras palavras, Kant também descarta que os princípios puros do entendimento anteriormente por ele tematizados possam satisfazer às condições pensadas num princípio puro da razão, alegando que os primeiros não são conhecidos a partir de meros conceitos, mas sempre por referência à experiência possível. Assim, sua validade está limitada ao que pode ser dado na experiência e seu uso legítimo está condicionado ao fato de serem condições de possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência, por conseguinte, sua universalidade é apenas comparativa.[71]

Isso posto, podemos obter por extrapolação as seguintes diretrizes para estabelecer o que seria um autêntico princípio da razão em seu uso real. Em primeiro lugar, em contraposição a proposições ou princípios gerais obtidos por indução a partir da experiência, deveria ser um tipo de proposição completamente pura *a priori*, com validade absolutamente

---

[69] *KrV*, A 300/B 356.
[70] *KrV*, A 301/B 357.
[71] Cf. *KrV*, A 301/B 357-8.

necessária e universal. Em segundo lugar, em contraposição aos axiomas matemáticos e princípios puros do entendimento, um autêntico princípio puro da razão no uso real seria inteiramente conhecido a partir de meros conceitos, ou seja, sem recurso a qualquer intuição, pura ou empírica. Por conseguinte, também não teria sua aplicação restringida a nenhuma intuição, mas seria um princípio inteiramente *discursivo*, supostamente válido de objetos que não podem ser dados em intuição alguma, pura ou empírica. Em outras palavras, um princípio da razão no uso real seria uma proposição com validade absolutamente necessária e universal, estabelecida a partir de meros conceitos e enunciando verdades substantivas sobre objetos que não poderiam ser dados em nenhuma intuição, ou seja, uma proposição sintética *a priori* a partir de puros conceitos.[72]

Ora, não pode deixar de se espantar o leitor da primeira parte da *Crítica* que esteja acompanhando esses esforços feitos por Kant na Dialética no sentido de expor, pelo menos em ideia, a natureza dos princípios do uso real da razão. Na verdade, está correta a caracterização geral oferecida por Kant do que em tese seria um autêntico princípio do uso real da razão. Kant está também certo em ligar esse suposto uso real da razão com a metafísica tradicional, cuja pretensão era justamente a de poder conhecer objetos que não podem ser dados na experiência, tendo por base semelhantes princípios sintéticos dotados de validade universal e estabelecidos a partir de meros conceitos. O que não pode deixar de intrigar é que na Dialética Kant não despache sumariamente tal pretensão, em conformidade com os ensinamentos da Estética e da Analítica transcendental. O que espanta é que, pelo menos nas passagens iniciais da Dialética transcendental, Kant parece ver uma certa *plausibilidade* nessa pretensão de uso real da razão.

Kant vê uma certa plausibilidade na pretensão de um uso real da razão pela metafísica porque considera que essa pretensão é uma decorrência de um inevitável mal-entendido, de uma interpretação errônea sobre princípios válidos apenas subjetivamente em prol do uso do entendimento, como se tais princípios fossem objetivamente válidos. Kant quer nos convencer de que aqueles princípios de que a metafísica pretendia fazer um uso real aplicando-os a determinados objetos seriam exatamente os mesmos que teriam um uso legítimo quando aplicados às

---

[72] Cf. *KrV*, A 301/B 357-8.

operações do entendimento. É essa a tese que vai sendo aos poucos introduzida e que Kant vai tentar defender ao longo da Dialética.

Assim, nos três últimos parágrafos da seção que estamos examinando, Kant fornece uma caracterização da razão e seus princípios distinta da que fora exposta acima, a qual nos fizera imediatamente recordar das pretensões da metafísica tradicional. Para introduzir essa nova caracterização, Kant começa pela observação de que seria altamente desejável poder algum dia simplificar a legislação de um país reduzindo a caótica multiplicidade de leis civis à unidade de apenas uns poucos princípios ou leis mais altas.[73] Essa observação serve de inspiração para assinalar uma tarefa distinta daquela cumprida pelo entendimento, e que caberia justamente à razão cumprir. Pois, afirma Kant,

> se o entendimento pode ser considerado como o poder da unidade dos fenômenos por meio das regras, a razão será o poder da unidade das regras do entendimento sob princípios. Desse modo, a razão não se refere jamais diretamente à experiência ou a um objeto qualquer, mas ao entendimento, com vistas a fornecer ao múltiplo de seus conhecimentos unidade *a priori* por conceitos, a qual se chama unidade da razão, e é de uma espécie completamente distinta daquela unidade que pode ser produzida pelo entendimento.[74]

Em oposição ao que fora dito logo acima por ocasião da caracterização do uso real da razão, Kant agora assinala para essa faculdade uma tarefa distinta. Em lugar de se ocupar com objetos quaisquer, a razão é agora concebida como uma *faculdade de segunda ordem*, como uma faculdade que realizaria determinadas operações de unificação sobre as operações de unificação realizadas pelos conceitos e princípios do entendimento sobre o múltiplo dado na intuição. Nessa concepção, a razão não visaria, pelo menos diretamente, o conhecimento de objetos quaisquer, mas buscaria subsumir sobre princípios de unidade mais gerais e mais altos todo o resultado do trabalho de unificação das intuições sob conceitos de objetos realizado pelo entendimento.

---

[73] Cf. *KrV*, A 301/B 358.
[74] *KrV*, A 302/B 359.

Segundo Kant, essa unidade mais alta é completamente distinta da unidade que pode ser alcançada pelo entendimento, o que justificaria introduzir a razão como uma terceira faculdade de conhecimento. Para efeitos de argumentação, podemos concordar com Kant com relação a esse ponto, mas temos de perguntar o seguinte: é plausível sugerir que os princípios racionais que forneceriam unidade à multiplicidade de conhecimentos e leis particulares produzidos pelo entendimento seriam *exatamente os mesmos* que serviram à metafísica tradicional em sua busca de conhecimento de objetos em geral? Pois essa é a tese de Kant: exatamente aqueles mesmos princípios racionais de unidade da multiplicidade de conhecimentos e leis obtidos pelo entendimento, por conseguinte, princípios dotados de validade meramente subjetiva, teriam sido erroneamente interpretados pela metafísica como dotados de validade para objetos. Ora, essa sugestão por parte de Kant não é nada plausível. Com efeito, se considerarmos o exemplo usado para ilustrar essa tarefa de unificação pela razão, veremos que, se fosse possível conduzir a infinita e caótica multiplicidade de leis civis empiricamente dadas à unidade de uns poucos princípios mais gerais, o que teríamos seria uma unidade sob princípios obtidos por um procedimento semelhante à *generalização indutiva*, por conseguinte, uma unidade sob princípios de uma *natureza completamente distinta* daquela que, segundo o próprio Kant, deveriam apresentar autênticos princípios do uso real da razão, que deveriam ter origem pura *a priori* e estariam na base das pretensões da metafísica. Assim, não é de modo algum plausível a tese de Kant, segundo a qual nas especulações metafísicas estariam operando *exatamente os mesmos princípios* que estariam atuando nas operações de unificação do múltiplo de conhecimentos estabelecidos pelo entendimento, pois eles são de natureza completamente distinta.

Detenhamo-nos um pouco mais no exame da questão da simplificação da multiplicidade de leis civis sob a unidade de umas poucas leis ou princípios, que Kant havia apresentado para ilustrar a tarefa que caberia à razão como faculdade de segunda ordem atuando sobre os produtos das operações de primeira ordem executadas pelo entendimento. Kant afirma que a unificação da multiplicidade de leis civis sob uns poucos princípios constitui um desejo antigo e ainda não alcançado, mas cuja perspectiva de sucesso é grande, porque essas leis

> são apenas restrições de nossa liberdade a condições sob as quais ela possa concordar completamente consigo mesma; por conseguinte,

> [essas leis] dizem respeito a algo que é completamente obra nossa, da qual nós podemos até ser a causa através daqueles mesmos conceitos.[75]

Kant então contrasta esse caso com a análoga tarefa que caberia à razão no sentido de unificar sob um mínimo de princípios a multiplicidade de conhecimentos particulares que resultam da aplicação dos conceitos e princípios do entendimento aos objetos dados na experiência. É interessante observar que, com relação a esse último caso, Kant não parece muito otimista, pois ele questiona num tom cético: “Mas que os objetos em si mesmos (*Gegenstände an sich selbst*), assim como a natureza das coisas, devam estar sob princípios e ser determinados de acordo com meros conceitos, é algo, se não impossível, ao menos muito paradoxal”.[76]

Desse modo, Kant sugere que há uma boa perspectiva de se estabelecer a unidade da multiplicidade das leis que regulam a liberdade civil, porque a existência dessas leis é resultado da atividade humana. Contudo, a perspectiva de sucesso não seria a mesma para o caso da multiplicidade de leis e conhecimentos empíricos obtidos pelo entendimento, cuja existência não seria o resultado da nossa atividade no mesmo sentido, já que, em última análise, essas leis dependeriam de algo dado na experiência, independentemente da atividade humana. Contudo, é forçoso rejeitar como falsa essa sugestão feita por Kant. Pois a esperança de se encontrar um mínimo possível de princípios gerais unificadores existe em igual medida em *ambos os domínios*, já que, nos dois casos, partimos sempre de algo dado na experiência *independentemente de tais princípios*, a saber, o corpus de leis civis positivas e as leis descobertas pelo entendimento, e procedemos por abstração e generalização indutiva até alcançarmos princípios gerais unificadores. Naturalmente, mediante um tal procedimento de generalização indutiva por ventura bem sucedido, obter-se-ia apenas uma unidade *contingente*, porque fundada na experiência, relativamente à multiplicidade de leis de ambos os domínios. Evidentemente, as coisas se passariam de outra maneira se, em vez de ser o resultado da obra *coletiva* de uma sociedade ao longo de sua história, como ocorre usualmente, a legislação civil positiva fosse criação de uma *única*

---

[75] *KrV*, A 301/B 358.
[76] *KrV*, A 302/B 358.

pessoa segundo um princípio, como Kant sugere na passagem acima citada, ao dizer que os próprios conceitos poderiam ser a causa das múltiplas leis civis. Nesse caso, a unidade da multiplicidade de leis civis segundo um princípio não seria contingente, mas *necessária*, porque elas derivariam inteiramente do próprio princípio. Mas, obviamente, essa segunda hipótese não existe para o caso da multiplicidade de leis empíricas descobertas pelo entendimento. Em outras palavras, não há como supor que os princípios de unificação dessas leis empíricas possam ser a *causa* das mesmas, ou seja, que elas possam ser derivadas daqueles. Neste último caso, a unidade por ventura alcançada só pode ser contingente.

Mas qual seria então o objetivo de Kant ao comparar a tarefa de unificação da multiplicidade de leis civis sob um mínimo de princípios com a tarefa de unificação dos conhecimentos e leis empíricas produzidos pelo entendimento, se a perspectiva de sucesso é a mesma quando os casos são semelhantes, embora ele pareça pensar diferente, e se há perspectiva de sucesso somente para o primeiro caso quando eles não são semelhantes? Para compreendermos o que Kant tem em mente aqui, precisamos antes compreender um problema que está implícito naquela passagem em que ele afirma ser paradoxal supor que objetos em si mesmos (*Gegenstände an sich selbst*), assim como a natureza das coisas, devam ser determinados por princípios e estar de acordo com meros conceitos.[77]

Kant tem mente nessa passagem um determinado problema, do qual ele havia se dado conta na sua fase pré-crítica e que o levara a abandonar o realismo transcendental característico da metafísica e a adotar o idealismo transcendental, tal como expresso na famosa "revolução copernicana". A preocupação de Kant com esse problema transparece numa pergunta na famosa carta a Markus Herz, de 21 de fevereiro de 1772, que está na base da gênese da própria *Crítica da Razão Pura*: "Qual é o fundamento da relação daquilo em nós que chamamos de representação e o objeto?"[78] Como mostra o desenvolvimento ulterior das reflexões na mencionada carta, o problema levantado por Kant é o seguinte: o que permite supor que uma representação como algo subjetivo e existente em nós deva poder concordar com o objeto dessa mesma representação como algo independente de nós e dessa representação? Numa passagem da

---

[77] Cf. *KrV*, A 302/B 358.
[78] *Br*, AA 10: 130

Analítica, Kant retoma essa questão e dá a seguinte resposta: É concebível a possibilidade de concordância da representação com o objeto "ou bem quando o objeto torna possível a representação, ou bem quando a representação torna o objeto unicamente possível".[79] Por um lado, o objeto torna possível a representação quando esta última tem origem na experiência. Nesse caso, é fácil conceber a concordância da representação com seu objeto, já que a primeira foi tornada possível pelo último. Por outro lado, a representação torna possível o objeto ou bem quando nossa vontade produz o objeto em conformidade com a representação, ou seja, traz à existência o objeto da representação mediante uma ação da vontade, como tematizado na filosofia prática, ou bem quando a representação torna o objeto possível não quanto à existência, mas enquanto objeto de conhecimento, como tematizado na filosofia teórica. Neste último caso, que é o que nos interessa aqui, a representação é uma condição de possibilidade de algo ser um objeto de conhecimento para nós, como os princípios do entendimento são condição de possibilidade da experiência, e se torna então compreensível a concordância da representação com o seu objeto, pois, se este último não concordasse com a representação, ele não seria nada para nós. Contudo, para infelicidade da metafísica, a lição geral que Kant retira daí é a de que não é possível conceber a concordância ou conformidade de uma representação com um objeto completamente independente dela, ou seja, a concordância ou conformidade de uma representação com um *objeto ou coisa em si mesma*, *independente do modo como possa ser dado a nós na sensibilidade*.

Voltando então à passagem da Dialética sob exame, vimos que Kant está introduzindo uma tarefa a ser cumprida pela razão, a saber, a tarefa de unificação da multiplicidade de conhecimentos e leis empíricas produzidos pelo entendimento. Nesse caso, a razão está sendo concebida como uma faculdade que realizaria operações de segunda ordem sobre as operações realizadas pelo entendimento. Contudo, Kant expressa um certo ceticismo quanto ao sucesso na realização dessa tarefa, ao alegar que seria paradoxal supor que os objetos em si mesmos (*Gegenstände an sich selbst*) e a natureza das coisas devam se determinar e concordar com os nossos conceitos e princípios de unificação. Como deve estar agora claro ao leitor, Kant está sugerindo que tem diante de si mais uma vez uma espécie do mencionado problema geral da possibilidade de concordância de uma representação com o seu objeto. O problema

---

[79] *KrV*, A 92/B 124.

específico para o qual Kant está agora apontando é o seguinte: ao buscar fornecer unidade à multiplicidade de conhecimentos e leis empíricos produzidos pelo entendimento, a razão estaria partindo da suposição paradoxal de que "os objetos em si mesmos" regulados por aquelas leis devam se determinar em concordância com seus conceitos e princípios de unidade. Tratar-se-ia de uma espécie daquele problema geral da possibilidade de concordância de uma representação com objetos independentes dela porque, já que a razão, tomada como faculdade de segunda ordem, não se refere, pelo menos imediatamente, aos objetos em si mesmos, mas ao entendimento e suas operações de unificação, coloca-se então legitimamente o problema de saber com que direito supor que os objetos em si mesmos conhecidos independentemente de princípios de unidade da razão tenham de concordar com estes últimos.

Entretanto, deve-se observar que naquela passagem que estamos examinando Kant está jogando com uma ambiguidade presente na expressão "*Gegenstände an sich selbst*", a qual possibilita que ele exprima numa única fórmula problemas na realidade muito diferentes entre si. Com efeito, o problema acima mencionado estava em saber o que permitiria à razão supor que a unidade que ela busca fornecer à multiplicidade de conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento não tem meramente validade subjetiva, mas corresponde aos "objetos em si mesmos", em outras palavras, aos *próprios objetos* conhecidos pelo entendimento segundo suas leis. Contudo, a expressão "*Gegenstände an sich selbst*", empregada por Kant, pode ser também compreendida como se referindo não aos objetos em si mesmos dados na experiência e conhecidos pelo entendimento, mas aos objetos em si que não se conformam as condições impostas pelo entendimento, a saber, *as coisas em si*, *os objetos em si mesmos* da metafísica. De acordo com isso, ao alegar que é paradoxal supor que os objetos e a natureza das coisas em si mesmas, ou seja, considerados como completamente independentes da razão, tenham de se determinar em concordância com os conceitos e princípios da razão, Kant está simultaneamente fazendo menção aos paradoxos e dificuldades que ainda na fase pré-crítica ele havia diagnosticado nos esforços da metafísica no sentido de determinar por representações subjetivas algo válido para objetos completamente independentes dessas representações.

Na verdade, a ambiguidade acima assinalada por mim já estava presente naquela passagem, na qual Kant enunciara pela primeira vez

seu diagnóstico da gênese da ilusão transcendental.[80] Como vimos, segundo Kant, a causa da ilusão transcendental estaria no fato de que regras fundamentais e máximas do uso da razão em prol do entendimento, por conseguinte, dotadas de validade meramente subjetiva, são tomadas como contendo uma determinação das coisas em si mesmas (*Dinge an sich selbst*), ou seja, como dotadas de validade objetiva. Sabemos agora que aquelas regras fundamentais e máximas do uso da razão em prol do entendimento dizem respeito à atividade de unificação da multiplicidade de conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento. Nesse caso, a expressão "coisas em si mesmas" (*Dinge an sich selbst*) tem de ser tomada como se referindo às próprias coisas ou objetos conhecidos pelo entendimento. Contudo, como Kant está enunciando seu diagnóstico da ilusão transcendental ou metafísica, então ele está ao mesmo tempo querendo dizer que aquelas regras e máximas meramente subjetivas são erroneamente tomadas como válidas das "coisas em si mesmas" (*Dinge an sich selbst*), ou seja, dos objetos em si da metafísica. Segundo Kant, como quer que interpretemos as expressões "*Dinge an sich selbst*" e "*Gegenstände an sich selbst*" nas passagens em questão, encontraremos em ambos os casos um problema análogo: é paradoxal supor que objetos em si mesmos independentes da razão tenham de concordar com seus conceitos e princípios de unidade meramente subjetiva. No caso da pretensão de conhecer coisas em si mesmas erguida pela metafísica, isso é bastante claro. Mas Kant supõe que, ao buscar fornecer unidade à multiplicidade de conhecimentos fornecidos pelo entendimento, a razão esbarraria num problema semelhante ao encontrado pela metafísica. Pois a razão estaria tendo a pretensão de que objetos sob leis constituídas pelo entendimento de maneira completamente independente dela de algum modo teriam de estar em concordância com seus princípios de unidade.

Mas será verdade que temos de fato um problema análogo nos dois casos? Vejamos a questão de outro ponto de vista. Como vimos, um autêntico princípio da razão no uso real, que permitiria a Kant introduzir uma terceira faculdade de conhecimento até então não tematizada, teria de ser distinto dos princípios do entendimento. A característica dos últimos é a de que, apesar de terem uma origem *a priori*, independente da experiência, o seu uso legítimo e justificado está limitado aos objetos que podem ser dados na experiência, porque, como Kant havia mostrado na Analítica, aqueles princípios são condição de

---

[80]Cf. *KrV*, A 297/B 353.

possibilidade da experiência. Desse modo, por exclusão, embora um autêntico princípio da razão devesse ter uma origem igualmente independente da experiência, ele não deveria ter seu uso mostrado como legítimo relativamente aos objetos que podem ser dados na experiência. Mas essa diretriz vaga deixa em aberto para Kant duas possibilidades completamente distintas:

1) Se, diferentemente do que ocorre com os princípios do entendimento, não devemos buscar estabelecer um princípio autenticamente proveniente da razão como condição da unidade sintética das intuições em juízos sobre objetos dados na experiência, ainda assim, aquele princípio poderia estar numa relação *indireta* com esses objetos, na medida em que a razão fosse concebida como uma faculdade de segunda ordem atuando como unificadora da multiplicidade de juízos e leis empíricas estabelecidos pelo entendimento. Ora, é verdade que a razão não pode pretender *impor* essa unidade aos próprios objetos conhecidos pelo entendimento, já que, por definição, a unidade buscada por ela não é apresentada como condição do conhecimento dos objetos da experiência. Como veremos, esse é um ponto sobre o qual Kant vai insistir mais à frente. Nessa medida, Kant está certo em seu ceticismo revelado na observação de que seria paradoxal esperar que os "próprios objetos se determinem de acordo com os nossos princípios e conceitos". Mas se a razão não pode pretender impor essa unidade aos objetos e leis conhecidos pelo entendimento, ela pode pelo menos nutrir a *expectativa* de encontrar nestes últimos condições favoráveis à sua exigência de unidade. E se ela der a sorte de encontrar tais condições favoráveis em suas operações de unificação dos conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento, então, o ceticismo manifestado por Kant quanto à concordância entre esses princípios de unificação e o que é unificado através deles tem de ser, senão recusado, pelo menos bastante atenuado. Pois, operando como uma faculdade de segunda ordem sobre as operações de primeira ordem realizadas pelo entendimento sobre os objetos da experiência, a razão mantém uma relação com esses objetos, ainda que uma relação indireta, porque *mediatizada pelas operações do entendimento*. E se operando dessa maneira a razão for capaz de produzir unidade em conformidade com suas expectativas, então, em última análise, tratar-se-á de uma *unidade fundada nos próprios objetos*. Ora, nessa hipótese, não há nenhum problema em supor que os próprios objetos estão determinados em conformidade com os conceitos e princípios de unidade, simplesmente porque, em última análise, esses conceitos e princípios de unidade foram determinados pelos próprios

objetos. Em outras palavras, nessa hipótese, podemos supor sem problemas a *concordância da representação ou princípio de unificação da razão com os objetos*, porque, em última análise, *estes últimos tornaram os primeiros possíveis*. Em suma, tratar-se-ia de uma concordância entre representação e objeto estabelecida *a posteriori*.

2) Em completa e total oposição a um princípio do entendimento, um autêntico princípio da razão não somente não seria estabelecido como condição de possibilidade do conhecimento objetivo dos objetos da experiência, mas, principalmente, *não teria relação alguma*, nem mesmo indireta, com os objetos que podem ser dados na última. Nesta segunda hipótese, o princípio puro *a priori* seria estabelecido a partir de meros conceitos para objetos que não podem ser dados em nenhuma experiência, ou seja, para "*Gegenstände an sich selbst*", objetos ou coisas em si mesmas. Ora, de fato, nesse caso, o ceticismo de Kant é completamente justificado. Pois com que direito podemos supor que coisas e objetos que não têm relação alguma com nossos conceitos e princípios tenham de concordar e se determinar de acordo com eles? Em suma, nesse caso, existe uma pretensão de concordância entre representação e objeto que poderia ser estabelecida completamente *a priori*, ou seja, sem levar em consideração se e como o objeto poderia ser dado ao conhecimento. Esse é justamente o problema fundamental da metafísica, cuja descoberta remonta à fase pré-crítica de Kant.

Assim, em seu esforço no sentido de mostrar que as ilusões metafísicas devem sua origem exatamente àqueles mesmos princípios racionais, cujo uso legítimo deveria estar limitado ao empreendimento de buscar unidade na multiplicidade de conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento, Kant exprime de maneira forçada numa única fórmula tarefas e problemas completamente diferentes entre si. Pois, a unidade da multiplicidade de conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento eventualmente alcançada pela razão seria uma *unidade analítica*,[81] já que diria respeito a características e notas comuns que pudessem ser encontradas por generalização indutiva e abstração nas diversas e múltiplas leis empíricas.[82] Em contraposição a isso, como o

---

[81] Cf. *KrV*, B 134.

[82] Essas características e notas comuns, com base nas quais seria possível unificar a multiplicidade de conhecimentos e leis empíricas, teriam de ser elas próprias de natureza empírica, e não transcendental. Pois, de saída, Kant pode dizer que essas múltiplas leis empíricas têm algo em comum, a saber, são resultado de aplicação dos princípios puros transcendentais do entendimento.

próprio Kant havia magistralmente mostrado, a pretensão da metafísica era a de obter conhecimento sintético *a priori* sobre coisas em si, a partir do qual seria possível obter uma unidade sintética absoluta no conhecimento das coisas em geral.

O mesmo se verifica na observação que Kant acrescenta à passagem que estamos examinando, segundo a qual "conhecimento a partir de princípios (em si mesmos) é algo completamente distinto do mero conhecimento do entendimento".[83] Ele está aqui uma vez mais exprimindo numa única fórmula coisas muito distintas entre si. Com efeito, dando por concedido a Kant que a razão seja definida por oposição ao entendimento como uma faculdade de conhecimento a partir de princípios, é preciso também admitir que esses princípios podem ser a cada vez de natureza muito distinta, assim como o conhecimento racional a partir deles. Pois, por um lado, esses princípios podem ser eles próprios "principiados", ou seja, podem ser nada além de proposições mais gerais obtidas por *generalização indutiva* como resultado de um procedimento *ascendente* a partir das leis descobertas pelo entendimento na experiência. Nesse caso, em conformidade com o que o próprio Kant havia dito anteriormente, essas proposições mais gerais são chamadas de "princípios" somente por cortesia, e a razão estará funcionando apenas em seu uso lógico. Por outro lado, os princípios racionais em questão poderiam ser autênticos princípios, ou seja, autênticas proposições universais e necessárias, a partir das quais seria possível conhecer objetos em geral *dedutivamente* num procedimento *descendente*. Nesse caso, a razão estaria funcionando em seu uso real e transcendental, tal como a metafísica pretendia poder fazer. No primeiro caso, obteríamos conhecimento da multiplicidade de acordo com princípios de uma *unidade sistemática empírica*. No segundo caso, obteríamos conhecimento da multiplicidade de acordo com princípios de *unidade sistemática a priori*.

Afirmei logo acima que a tarefa de fornecer unidade à multiplicidade de conhecimentos e leis empíricas produzidos pelo conhecimento caberia à razão em seu uso lógico. Entretanto, ao final da seção que acabamos de examinar, Kant dá a entender que nessa tarefa de fornecimento de uma unidade mais alta à multiplicidade de

---

Mas não é essa a unidade visada pela razão. Sobre essa questão, ver Primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* (*KU*, AA 20: 209-11).

[83] *KrV*, A 302/B 358.

conhecimentos do entendimento estaria caracterizado o mencionado conceito genérico de razão, do qual o uso lógico e o uso real ou transcendental seriam as espécies. Contudo, veremos mais à frente que o próprio Kant confirmará minha interpretação.

Do Uso Lógico da Razão

Esta seção praticamente não apresenta nenhum ganho teórico substancial. Ela serve apenas, basicamente, para Kant apresentar o esquema da razão em seu uso lógico, a partir do qual ele vai buscar mostrar mais à frente como se derivariam tanto os princípios e conceitos do pretenso uso real da razão quanto à própria ilusão transcendental ou metafísica.

Kant começa distinguindo entre o que pode ser conhecido imediatamente e o que pode ser conhecido apenas de uma maneira mediatizada, ou seja, por uma inferência. Kant não é muito feliz na maneira como traça a distinção e nem no exemplo que aduz para ilustrá-la.

Em primeiro lugar, a distinção entre o que é conhecido imediatamente e o que é conhecido apenas por uma inferência corresponde à distinção entre o que é conhecido como imediatamente dado numa intuição ou percepção e o que é conhecido somente com base num raciocínio qualquer. Por exemplo, tendo por base a percepção imediata, eu posso saber que a maré subiu, mas posso chegar à causa disso, a saber, a influência da lua, somente por meio de inferências. Contudo, como fica claro na sequência do texto, o objetivo de Kant é distinguir entre o que é conhecido imediata e mediatamente *no interior do gênero das inferências*, ou seja, distinguir entre inferências imediatas do entendimento e as mediatas típicas da razão.

Em segundo lugar, de acordo com o que se entende de um modo geral como teoria kantiana do método da matemática, o exemplo usado para ilustrar a distinção entre o que é conhecido imediata e mediatamente teria de ser despachado como inadequado. Pois, de acordo com Kant, é característico do modo de proceder da matemática em geral o apelo à construção de seus conceitos na intuição. Assim, cada passo numa inferência na matemática estaria sempre apoiado numa intuição correspondente, e mesmo a validade da conclusão teria de ser evidenciada não meramente como uma decorrência lógica das

premissas, mas numa intuição correspondente. Desse modo, em oposição ao que próprio Kant sugere na passagem em questão,[84] até mesmo o conhecimento de que num triângulo retângulo a soma dos ângulos internos é igual a dois ângulos retos não é algo propriamente inferido, mas uma conclusão a que se chega por uma cadeia de intuições, ou seja, de conhecimentos imediatos.

Isso posto, Kant procede então à distinção entre a estrutura lógica geral das inferências imediatas, que ele atribui ao entendimento, e a das mediatas, que ele atribui à razão. Como foi antecipado anteriormente, as primeiras correspondem basicamente ao quadrado das oposições aristotélico. Assim, a partir unicamente da proposição: "Todos os homens são mortais", podemos derivar imediatamente, ou seja, sem necessidade de interpolar outras proposições, o seguinte: "Alguns homens são mortais"; "Alguns mortais são homens"; "Nada que seja imortal é homem", etc. Em contraposição a isso, prossegue Kant, a partir daquela mesma proposição, não posso inferir imediatamente, por exemplo, a seguinte proposição: "Todos os sábios são mortais", mas somente por interpolação ou mediação da proposição: "Todos os sábios são homens". Kant observa com razão que a necessidade de interpolar essa proposição mediadora é algo objetivo, e não resultado de ignorância ou falha meramente subjetiva, ainda que não nos demos conta disso.[85]

Em seguida, concentrando-se especificamente nas inferências da razão ou silogismos (*Vernunftschluß*), sem maiores explicações, Kant atribui cada parte componente das mesmas a uma determinada faculdade correspondente.[86] Assim, em primeiro lugar, a premissa maior ou proposição universal num silogismo, ou o que Kant chama de regra, é atribuída ao entendimento. Em segundo lugar, na premissa menor, um conhecimento particular seria subsumido sob "a condição da regra" por meio da faculdade de julgar. Kant usualmente atribui à faculdade de julgar a tarefa de reconhecer algo dado como sendo o caso particular de um princípio ou regra geral. Eis por que ele atribui à faculdade de julgar[87] a subsunção do conhecimento particular sob a premissa maior

---

[84] Cf. *KrV*, A 303/B 359.
[85] Cf. *KrV*, A 303/B 359.
[86] Cf. *KrV*, A 304/B 360-1.
[87] Bennett (1974, 260) é injusto ao afirmar que, nessa atribuição da premissa menor à faculdade de julgar, Kant estaria supondo que a premissa menor de um silogismo teria de ser sempre uma proposição particular, jamais uma proposição

universal ou regra, mais exatamente, sob a "condição da regra". Esta última expressão vai representar um papel muito importante no diagnóstico kantiano da gênese da ilusão transcendental, mais à frente. Na Lógica,[88] vemos que Kant tem a prática de chamar de "princípio" ou "regra" a premissa maior num silogismo da primeira figura, e de "condição" o seu *termo médio*, o conceito que ocupa o lugar do sujeito na premissa maior. No exemplo acima, o predicado "homem" é o termo médio ou, como prefere Kant, a "condição" da regra universal. Com base nisso, podemos compreender a fórmula geral do princípio que, segundo Kant, estaria na base de todos os silogismos ou inferências da razão: "O que cai sob a condição de uma regra, cai também sob a própria regra". Em outras palavras, se algo pode ser subsumido sob a condição da premissa maior universal, então pode ser igualmente subsumido sob a própria premissa maior universal. Assim, de acordo com a interpretação de Kant sobre o que ocorre num silogismo, temos mais ou menos o seguinte: supondo que todos os homens sejam mortais, e sob a condição de que o indivíduo Sócrates possa ser subsumido sob o conceito de homem, então, concluir-se-á necessariamente que o indivíduo Sócrates é mortal. Como a conclusão de um silogismo é sempre obtida com apoditicidade, ou seja, com a consciência de sua necessidade, Kant a atribui especificamente à faculdade da razão.

Na mesma passagem, Kant estabelece uma outra diretriz que vai representar uma papel fundamental em seu diagnóstico sobre a gênese da ilusão transcendental. Segundo Kant, os três diferentes modos de relação que a premissa maior ou regra pode representar entre um conhecimento particular e sua condição constituiriam as três diferentes espécies de silogismo possíveis, a saber, o categórico, o hipotético e o disjuntivo. Mais à frente, Kant vai pretender fazer corresponder cada um dos três diferentes ramos de investigação da *metaphysica specialis* a um conceito da razão derivado de cada uma dessas formas de silogismo possíveis.

---

universal, suposição claramente desmentida, por exemplo, pelo silogismo: "Todos os homens são mortais; todos os filósofos são homens; logo, todos os filósofos são mortais". Entretanto, embora no exemplo aduzido a premissa menor seja uma proposição universal, ela é um *caso particular* da premissa maior, da proposição ainda mais universal enunciando algo sobre a totalidade dos homens, como tem de ser em qualquer silogismo. Desse modo, não vejo problema em Kant assinalar a premissa menor à faculdade de julgar.

[88] Cf. *Log*, AA 9: 120.

Na última alínea da seção que estamos examinando, Kant simplesmente muda de tema. Até então, vínhamos examinando a estrutura lógica de derivação de proposições a partir de proposições universais mediadas por um termo médio ou condição, num procedimento descendente. Mais uma vez sem maiores explicações, Kant passa então a considerar a razão num movimento inverso, num movimento ascendente, no qual ela partiria não das proposições universais dadas em direção a outras proposições como conclusões necessárias, mas de uma ou varias proposições dadas como problemas, a partir das quais buscaria remontar às suas premissas e condições de subsunção. Mais à frente, na mesma *Crítica da Razão Pura*, Kant vai continuar atribuindo à razão esse procedimento de busca de um princípio ou condição de subsunção para uma multiplicidade de objetos dada, que, uma vez encontrados, são então tomados como "*válidos para outros objetos do conhecimento*",[89] estes últimos considerados como ainda não dados. É o que Kant vai chamar mais à frente de "uso hipotético da razão".[90]

Contudo, Kant está mais uma vez forçando questões diferentes na expressão de uma mesma fórmula. De fato, ele está mais uma vez se referindo àquela tarefa de unificação, na qual a razão buscaria reconduzir "a multiplicidade de conhecimentos do entendimento ao menor número de princípios (condições universais), e, através disso, atingir a mais alta unidade daquela multiplicidade".[91] Ora, embora Kant afirme que nesse procedimento ascendente a razão estaria "inferindo", resta claro que é algo completamente diferente de uma inferência da razão ou silogismo em sentido usual. Aliás, basta recordar que na *Lógica* Kant vai descrever esse procedimento de busca de um universal a partir de um número finito de particulares dados e a posterior inferência da validade daquele universal também para os particulares ainda não dados como consistindo numa inferência típica, não da razão, mas da *faculdade de julgar*.[92] É que a inferência de um universal como condição de uma multiplicidade tanto de particulares dados como de outros ainda não dados não tem validade necessária, posto que baseada na experiência, e é aceita apenas como uma mera *hipótese*. Eis por que não pode ser chamada de inferência da razão propriamente dita.

---

[89] *KrV*, A 305/B 361; grifado no original.
[90] *KrV*, A 647/B 675.
[91] *KrV*, A 305/B 361.
[92] Cf. *Log*, AA 9: 133.

Do Uso Puro da Razão

Esta seção é vital para a tentativa por parte de Kant no sentido de fundar na razão a origem e a gênese da ilusão transcendental ou metafísica.

À primeira vista, o título dado por Kant a esta seção parece não corresponder ao que seria esperado. Com efeito, se a seção anterior havia tratado do uso lógico da razão, seria de esperar que esta finalmente tratasse da questão central da Dialética e, portanto, tivesse tido como título a expressão: "Do uso real da Razão". Contudo, como veremos a seguir, o que está em questão nesta seção é ainda o contraste entre uso real e uso lógico da razão, só que agora expresso como um contraste entre uso puro e uso empírico da razão (teórica).

Levando em conta tudo o que havia sido dito anteriormente, Kant começa por um resumo das duas possibilidades de papéis que a razão poderia desempenhar como faculdade de conhecimento teórico. Segundo Kant, se "isolarmos" a razão, ou seja, se a considerarmos por si mesma como uma faculdade de conhecimento originadora de conceitos e princípios próprios, duas possibilidades se apresentam: 1) esses conceitos e princípios racionais poderiam ser concebidos como se referindo a determinados objetos; 2) esses conceitos e princípios poderiam ser concebidos como não fazendo referência a objetos quaisquer, mas a conhecimentos (de objetos) produzidos por outra faculdade de conhecimento. No primeiro caso, a razão teria um uso real; no segundo caso, a razão teria apenas um uso lógico e seria concebida como uma faculdade subordinada, porque dependente da multiplicidade de conhecimentos fornecidos pelo entendimento, à qual ela buscaria fornecer uma determinada forma, a forma de *unidade*.[93]

Kant pode parecer estar dando a entender que nesta segunda hipótese a razão não estaria sendo concebida como originadora de conceitos ou princípios. Contudo, é preciso que fique claro que a razão não toma emprestado da experiência o pensamento dessa unidade da multiplicidade de conhecimentos empíricos dados. Na verdade, como diz Kant, "multiplicidade das regras e unidade dos princípios é uma exigência (*Forderung*) da razão",[94] ou seja, uma exigência que parte da razão. Bem entendido, como foi visto mais acima, Kant quer dizer que

[93] Cf. *KrV*, A 305/B 362.
[94] *KrV*, A 305/ B 362.

se trata de uma exigência feita pela razão somente no sentido *subjetivo* da palavra, ou seja, no sentido em que ela *nutre a expectativa* de poder encontrar na multiplicidade de conhecimentos e de leis produzidos pelo entendimento condições favoráveis ao alcance dessa unidade. Entretanto, embora a razão não possa prescrever ou impor aos objetos conhecidos pelo entendimento a unidade que ela espera poder encontrar no conhecimento deles, ainda assim, segundo Kant, a *ideia* e o *plano* geral dessa unidade, ou seja, os conceitos e princípios dessa unidade são "exigências da razão", i.e. originários da razão, e não do entendimento, e ainda menos da experiência.[95] Em outras palavras, o pensamento da unidade é algo que a razão *postula* e *projeta* sobre a multiplicidade de conhecimentos empíricos, embora não possa pretender impor esse pensamento de unidade aos próprios objetos conhecidos, ou seja, não possa *legislar* sobre eles. Nas palavras do próprio Kant,

> um tal princípio [da unidade] não prescreve lei alguma aos objetos e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los enquanto tais em geral, mas é apenas uma lei subjetiva de economia relativamente ao estoque de conhecimentos do nosso entendimento, de modo que, por meio da comparação de seus conceitos, seja possível reconduzir o seu uso geral ao menor número possível dos mesmos, sem que por isso se possa exigir dos próprios objetos uma tal concordância (...).[96]

Isso significa que a distinção entre uso lógico e uso real da razão não é uma distinção entre uma situação em que a razão não contribuiria com conceitos e princípios originados nela, de um lado, e outra situação em que ela seria originadora de tais conceitos e princípios, de outro lado. Trata-se antes de uma distinção entre uma situação em que princípios originados na razão não encontrariam aplicação, pelo menos diretamente, em objetos, mas nos resultados das operações do entendimento, no seu uso lógico, de um lado, e, de outro lado, uma situação em que eles encontrariam aplicação em determinados objetos, no seu uso real. E, como já foi adiantando, o objetivo de Kant é mostrar

---

[95] Cf. *KrV*, A 645/B 673.
[96] *KrV*, A 306/B 362-3.

como a pretensão de um uso real da razão resultaria de uma interpretação errônea do uso meramente lógico.

Não obstante, ainda que a ideia e o plano da unidade da multiplicidade de conhecimentos tenham sua origem na própria razão, Kant afirma que, se ela for reduzida a esse uso meramente lógico, não passará de uma "faculdade meramente subordinada, que fornece aos conhecimentos dados uma certa forma, que é chamada de forma lógica".[97] A razão estaria sendo concebida como subordinada porque, tomada como uma faculdade de segunda ordem, ela pressupõe que uma multiplicidade de conhecimentos empíricos seja dada em outra parte. Além disso, reduzida a operações de unificação sistemática da multiplicidade de conhecimentos empíricos produzidos pelo entendimento, a razão não estaria sendo concebida como *razão pura*, mas como razão *empírica* teórica. Desse modo, podemos agora compreender o porquê do título da seção que estamos examinando: se for possível um uso real da razão, ou seja, um uso válido para determinados objetos, em oposição ao uso meramente lógico, terá de se tratar do *uso puro* da razão, da razão pura teórica. De acordo com isso, Kant pode usar as expressões "uso real" e "uso puro" como intercambiáveis na formulação da questão central da Dialética, que está em determinar "se a razão em si, i.e. se a razão pura contém princípios e regras *a priori* e em que possam consistir esses princípios".[98]

Na sequência do texto, Kant anuncia que na busca dos princípios da razão pura pretende adotar um procedimento análogo ao que havia adotado na Analítica por ocasião do que ele havia denominado dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento. Mais exatamente, do mesmo modo que a tábua dos juízos fornecida pela lógica geral havia servido de fio condutor para a derivação dos conceitos puros do entendimento, Kant espera que "o procedimento formal e lógico da razão em suas inferências nos forneça uma direção suficiente" para a determinação do princípio transcendental do conhecimento sintético pela razão pura.[99]

Contudo, na alínea seguinte, Kant parece ainda hesitante em sua tentativa de derivação do princípio da razão pura a partir do seu uso lógico. De fato, a passagem em questão não acrescenta nada de novo, e Kant procede basicamente por exclusão. Kant começa pela observação

---

[97] *KrV*, A 305/B 362.
[98] *KrV*, A 306/B 363.
[99] Cf. *KrV*, A 306 /B 363.

de que, em suas inferências no uso lógico, a razão não se refere às intuições, mas a conceitos, ou melhor, aos juízos ou proposições. Por conseguinte, se a razão pura (em seu uso real) deve "também se ocupar com objetos, não poderá ser numa referência imediata aos mesmos e à sua intuição, mas ao entendimento e seus juízos".[100] Efetivamente, Kant está ainda muito hesitante. Pois, embora ele tenha anunciado que iria finalmente tratar do uso real, em lugar de considerar a relação da razão no uso real com determinados objetos que não os dados na experiência, ele continua ainda considerando a razão no uso lógico relacionada ao entendimento e seus juízos. E o mesmo vale para a observação seguinte, segundo a qual a unidade buscada pela razão na multiplicidade de juízos do entendimento é essencialmente distinta da unidade produzida pelo entendimento. De fato, um princípio do entendimento, como o princípio de causalidade mencionado por Kant nesta passagem, é um princípio da unidade sintética das percepções, um princípio da unidade da experiência possível, cuja validade não assenta sobre meros conceitos. Em contraposição a isso, como não se refere às intuições e percepções, a unidade buscada pela razão será necessariamente de outra ordem. Além disso, embora o próprio Kant não o diga, vimos acima que a unidade eventualmente descoberta pela razão na multiplicidade de conhecimentos, juízos e leis produzidos pelo entendimento terá de ser uma unidade analítica.

Na sequência, Kant continua a considerar a razão ainda no uso lógico, mais especificamente, no seu movimento ascendente de busca do que ele chama de "condição geral" (*allgemeine Bedingung*) para uma proposição ou juízo tomados como uma conclusão de um silogismo possível. Vimos acima que é uma idiossincrasia da parte de Kant chamar de "condição" o que é geralmente conhecido como termo médio num silogismo. Assim, em outras palavras, Kant quer dizer que no uso lógico ascendente a razão parte de uma proposição ou juízo dado, para o qual ela busca o termo médio que permitiria conhecer o juízo de que se havia partido como contido na premissa maior ou regra, por conseguinte, como uma conclusão de uma inferência da razão ou silogismo. Contudo, prossegue Kant, como essa premissa maior ou regra é susceptível de ser tomada ela própria como uma conclusão de um silogismo,

---

[100] *KrV*, A 306/B 363.

> tem de ser buscada através disso a condição da condição (por meio de um prossilogismo), até onde isso for possível, [de modo que] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o seguinte: encontrar o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento, pelo qual a unidade daquele conhecimento estará completa.[101]

Como se pode verificar, Kant está ainda às voltas com o princípio do uso lógico da razão, muito embora o tenha apresentado numa formulação em que aparece pela primeira vez a expressão "incondicionado", que até então ainda não havíamos visto em conexão com a tarefa de unificação dos conhecimentos do entendimento. Contudo, na alínea seguinte, encontramos o passo decisivo na tentativa feita por Kant no sentido de mostrar que e como o princípio da razão pura no uso real resultaria da "máxima lógica" acima formulada. Segundo Kant,

> essa máxima lógica não pode se tornar um princípio da razão pura a não ser supondo que, quando o condicionado está dado, então também está dada (i.e. está contida no objeto e sua conexão), a série completa das condições subordinadas umas às outras, que é ela própria incondicionada.[102]

Desse modo, supostamente a partir da máxima do uso lógico, Kant finalmente chega à formulação do que seria o princípio geral da razão pura no uso real. Segundo Kant, os erros e ilusões da metafísica em suas vãs tentativas de obter conhecimento *a priori* sobre a alma imortal, sobre o mundo como uma totalidade absoluta e sobre Deus dever-se-iam todos a uma assimilação indevida da relação entre objetos, eventos e estados de coisas e suas condições reais à relação entre juízos e suas condições de derivação nos silogismos. Assim, segundo Kant, no uso lógico da razão no procedimento ascendente, para cada juízo particular dado a razão exige que sejam encontrados um termo médio e uma premissa maior, que seriam as condições de

[101] *KrV*, A 307 /B 364.
[102] *KrV*, A 307-8/B 364.

derivação do juízo particular de que se partira. Mas a razão não se contentaria com essas condições apenas parciais, exigindo então que se prossiga na busca de condições mais altas. Assim, por meio de uma série de prossilogismos, a razão em seu uso lógico exige que nos elevemos de uma condição a outra condição mais alta, ou seja, de premissa maior em premissa maior, subordinadas umas às outras num grau de generalidade cada vez maior, até chegarmos a uma premissa maior última que não seria subordinada a nenhuma outra condição ou premissa mais alta, em outras palavras, até chegarmos a um princípio último incondicionado, que seria então a condição última de derivação daquela proposição da qual havíamos originalmente partido. Kant chama de "máxima" esse princípio do uso lógico, porque, na verdade, ele contém nada além de uma *diretriz*, de *uma instrução sobre como agir* na busca de premissas cada vez mais gerais para fornecer unidade aos juízos do entendimento. Contudo, ainda segundo Kant, de olhos postos nessa máxima que regularia subjetivamente o procedimento da razão na sua busca ascendente de princípios cada vez mais gerais para subsumir a multiplicidade de juízos do entendimento, o filósofo metafísico simplesmente teria se deixado iludir por ela, como quem se ilude com a visão de um bastão se entortando dentro da água, e levado a pensar que o mesmo seria válido para os objetos no mundo. Em conformidade com isso, o filósofo metafísico passaria a supor que seria possível partir dos objetos e fenômenos no mundo e, numa espécie de "prossilogismo real", ascender de condição real em condição real, até chegar às condições últimas, em outras palavras, ao incondicionado na série completa das condições dos objetos e fenômenos.

Contudo, uma das inúmeras dificuldades de se compreender como o princípio da razão pura no uso real originar-se-ia daquela máxima lógica pode ser assinalada já na diferença de tipos de frases em questão. Pois, segundo Kant, "um tal princípio da razão pura é evidentemente sintético",[103] o que significa que deve se tratar de um juízo ou *enunciado declarativo*, ao passo que a máxima lógica tem justamente a forma de um *imperativo* indicando como a razão deve proceder para fornecer unidade máxima ao conhecimento do entendimento. Ora, talvez Kant tenha querido dizer que também no uso real da razão há uma máxima ou imperativo correspondente indicando como a razão deve proceder na busca das condições últimas dos

[103] *KrV*, A 308/B 364.

fenômenos, e, mais importante ainda, que a aplicação dessa máxima está fundada num enunciado declarativo sobre o incondicionado como algo dado. Com efeito, a exigência da razão no uso real, em que ela busca encontrar o incondicionado para os fenômenos condicionados dados, só faz sentido sob o *pressuposto* de que o incondicionado está dado e, por conseguinte, deve ser buscado. Ora, é justamente esse pressuposto fundamental que de fato se formula numa proposição sintética, pois, como diz Kant, "na verdade, o condicionado se refere analiticamente a uma condição qualquer, mas não ao incondicionado".[104] Em outras palavras, se algo dado é tomado como um condicionado, então é uma verdade analítica que a sua condição está igualmente dada, que esse algo remete analiticamente para alguma outra coisa qualquer dada como sua condição, pois, do contrário, seria contraditório tomar o primeiro justamente como algo condicionado. Em contraposição a isso, claramente, o remetimento de algo dado como condicionado a uma suposta condição incondicionada formular-se-ia numa proposição sintética, já que pode ser negada sem contradição.

Assim, esse princípio da razão pura no uso real estaria na base das buscas infrutíferas empreendidas pela metafísica no sentido de encontrar o incondicionado para os fenômenos dados como condicionados. Como aquele princípio geral da razão no uso real teria sido (indevidamente) gerado a partir da máxima lógica operante nos silogismos, os diferentes princípios do regresso na série completa das condições especificar-se-iam também de acordo com os diferentes tipos de silogismo. Assim, o silogismo categórico forneceria a chave para a geração do conceito e princípio que estaria na base da busca do sujeito incondicionado, do sujeito que não pode ser um predicado, na psicologia racional. O silogismo hipotético seria a chave para a geração do conceito e princípio que estaria na base da busca do fundamento incondicionado para todas as consequências, na cosmologia racional. Por fim, o silogismo disjuntivo seria a chave para a geração do conceito e princípio que estaria na base da busca da totalidade absoluta das condições, na teologia racional. Desnecessário acrescentar que, com esses diferentes princípios de busca do incondicionado para o condicionado dado na experiência, a metafísica acaba erguendo a pretensão de poder obter conhecimento de coisas que não podem ser dadas na experiência. Ora, embora a Estética e a Analítica transcendental tenham fornecido uma prova de que essa pretensão não é legítima, na Dialética, Kant considera

[104] *KrV*, A 308/B 364.

que vale a pena expor e discutir individualmente essas pretensões da metafísica. E, assim, Kant diz que "o incondicionado, se ele realmente existe, pode ser examinado separadamente, segundo todas as determinações que o distinguem de tudo o que é condicionado, e fornecerá através disso matéria para muitas proposições sintéticas *a priori*".[105]

A Ilusão Transcendental: Considerações Críticas

Nesta altura, estamos em condições de examinar a tese avançada por Kant na Dialética. Vimos que ela consiste na afirmação geral de que a ilusão transcendental e metafísica seria inevitável e necessária porque consequência de uma interpretação errônea de um princípio da razão subjetivamente válido quando restrito às operações de unificação dos conhecimentos do entendimento, mas que geraria tais ilusões porque traria em si mesmo a aparência de ser válido para as próprias coisas ou as coisas em si. Na verdade, já havíamos antecipado acima alguns pontos que permitem duvidar da correção da tese de Kant, em particular, a ambiguidade inerente à expressão *Gegenstände an sich*, que permitiu a Kant colocar numa só fórmula problemas na verdade bem distintos entre si. Entretanto, tendo por base a última seção examinada, é possível acrescentar outras críticas.

Como havia sido dito acima, a ilusão transcendental de que se ocupa a Dialética é aquela manifesta naqueles três ramos tradicionais da *metaphysica specialis*, tais como encontrados nas universidades alemães à época de Kant. Ora, ao afirmar que tal ilusão é necessária, Kant não quer dizer somente que não se deve esperar que os esforços de esclarecimento feitos por sua *Crítica* façam com que ela desapareça no futuro, mas também que ela se impôs com necessidade no passado. Em outras palavras, Kant quer dizer que não foi por acaso que se empreenderam investigações metafísicas, e justamente sobre a existência da alma, sobre o mundo como totalidade e sobre a existência de Deus. Pois, como vimos, tanto a necessidade com que se coloca a pergunta pelo incondicionado em geral quanto as três diferentes espécies de incondicionado a cada vez buscadas seriam determinadas pelas formas das inferências da razão. Segundo Kant, os filósofos metafísicos teriam sido movidos pela ilusão gerada pela razão no seu uso lógico, que

---

[105] *KrV*, A 308/B 365.

fez com que eles exigissem encontrar a série absolutamente completa, e, portanto, incondicionada, das condições dos fenômenos no mundo, do mesmo modo que a razão exige que se encontre a série completa das condições de derivação de cada juízo dado. Contudo, essa assimilação de uma exigência de completude das condições na relação de derivação de juízos a uma exigência de completude de condições na explicação dos fenômenos só é "natural" e "inevitável" para alguém como Kant que tem o costume de chamar de "condição" aquilo que é usualmente conhecido como termo médio num silogismo. Com efeito, dificilmente ocorreria aquela assimilação indevida a alguém que formulasse o princípio do uso lógico mais ou menos nos seguintes termos: encontrar para cada juízo particular dado o termo médio que permite conhecê-lo como derivado de uma premissa maior, e o termo médio dessa premissa, e assim por diante. Sem dúvida, a explicação dada por Kant talvez tivesse soado como muito plausível e natural aos ouvidos dos filósofos metafísicos alemães *de sua época*.

Porém, mais importante ainda, é o próprio Kant que nos fornece elementos adicionais para pôr em dúvida a tese de que o uso lógico da razão esteja na base da geração das três diferentes maneiras em que se especifica a pergunta geral pelo incondicionado. Pois, na *Lógica*, Kant observa que apenas o silogismo categórico, aquele que supostamente teria dado origem à pergunta pelo incondicionado na psicologia racional, é de fato um silogismo, porque só ele possui um termo médio ou, em suas próprias palavras, uma "condição".[106] Em contraposição a isso, o silogismo hipotético, que deveria gerar especificamente a pergunta pelo incondicionado na cosmologia racional, não conteria um termo médio ou "condição" em sua forma, não passando, na verdade, de uma inferência imediata, portanto, uma inferência do entendimento, fundada num antecedente e num consequente.[107] No caso do silogismo disjuntivo, o qual estaria na base especificamente da teologia racional, Kant afirma que aqueles que contêm mais que dois elementos devem ser considerados como polissilogísticos, por conseguinte, como contendo uma pluralidade de termos médios ou "condições".[108] Desse modo, tendo por base o que nos informa o próprio Kant em outra obra, tem de nos parecer extremamente implausível a sua "dedução metafísica" das

---

[106] Cf. *Log*, AA 9: 129.
[107] Cf. *Log*, AA 9: 129.
[108] Cf. *Log*, AA 9: 130. O próprio Allison (2004, 496) observa com estranheza que Kant não tenha levado nada disso em conta na Dialética.

três ideias da razão (e dos três diferentes ramos da metafísica estudados nas universidades alemães na sua época) a partir das três formas silogísticas. E de nada adianta tentar dar plausibilidade à "dedução metafísica" das ideias alegando, como o faz Allison,[109] que ela envolveria um apelo também às três categorias da relação. Assim, segundo Allison, como cada uma dessas categorias expressa uma determinada relação entre um condicionado e sua condição, então, em virtude da influência da razão, ocorreria uma extensão daquela relação para a busca de um determinado tipo de incondicionado, o que resultaria exatamente na geração das três ideias da razão e das questões metafísicas correlatas. Assim, de acordo com a explicação oferecida por Allison, que, sem dúvida, também encontra apoio textual, o número e a diversidade das ideias seriam antes função das categorias da relação. Contudo, essa explicação não é capaz de salvar a coerência geral da estratégia da "dedução metafísica" das ideias. Pois, de acordo com ela, poderíamos então perfeitamente dispensar o apelo feito por Kant às formas do silogismo hipotético e disjuntivo, conservando apenas o princípio geral da busca do incondicionado pensado na forma do silogismo categórico, o qual especificar-se-ia quando aplicado a cada uma das categorias da relação. Na verdade, como veremos a seguir, poderíamos ir mais longe ainda e dispensar até mesmo o apelo à forma do silogismo categórico, ou, numa palavra, *um apelo à razão como uma faculdade distinta*, para dar conta da geração das questões metafísicas. Com efeito, se as assim chamadas ideias da razão são geradas em sua diversidade a partir de uma extensão do uso das categorias da relação em direção ao incondicionado, então, como veremos, é possível fornecer uma explicação alternativa para essa pretensão de extensão ao incondicionado sem fazer apelo algum à suposta faculdade da razão.

Contudo, por ora, continuemos com nossa atenção voltada para o exame da tese mais importante avançada por Kant na introdução à Dialética e que é o tema principal do presente capítulo desse comentário cooperativo sobre a primeira *Crítica*. Como vimos, segundo Kant, a ilusão transcendental ou metafísica seria o resultado inevitável e necessário de uma aparência de validade objetiva que estaria inelutavelmente ligada a um determinado princípio da razão possuidor somente de validade subjetiva. Esse princípio diria respeito à exigência feita pela razão no sentido de encontrar unidade na multiplicidade caótica e fragmentária dos conhecimentos, juízos e leis particulares

[109] Cf. Allison, 2004, 317-20.

produzidos pelo entendimento em seu trabalho de unificação das intuições sob conceitos de objetos. Nesse procedimento de busca de "unidade coletiva" para os produtos das operações do entendimento, que fornecem apenas uma "unidade distributiva" ao múltiplo das intuições,[110] a razão estaria operando de acordo com a máxima lógica: "encontrar o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento, pelo qual a unidade daquele conhecimento estará completa".[111] Segundo Kant, em virtude de uma suposta ilusória aparência de validade objetiva inerente a essa máxima lógica, a metafísica teria empreendido três diferentes ramos de investigações sobre o incondicionado, interpretando erradamente aquela máxima lógica como um princípio real. Entretanto, não é claro onde estaria propriamente o erro e a ilusão nessa derivação do princípio real da razão a partir da máxima do uso meramente lógico. Com efeito, temos duas possibilidades:

1) O erro e ilusão da metafísica estaria em considerar que o incondicionado, que poderia ser suposto como dado somente pela máxima lógica, poderia também ser suposto como dado pelo princípio do uso real da razão, numa palavra, o erro da metafísica estaria na *hipostasiação* da máxima lógica.

2) O erro e ilusão da metafísica estaria em supor o incondicionado *em geral* como dado, ou seja, tanto pela máxima lógica quanto pelo princípio da razão no uso real.

Vejamos agora qual das duas alternativas daria conta da origem da ilusão metafísica.

De acordo com o primeiro diagnóstico da gênese da ilusão metafísica, o erro estaria numa projeção do que seria válido apenas para a relação entre juízos particulares, "condições" (termos médios) e premissas para a relação entre eventos, estados de coisas e objetos no mundo. Assim, enquanto o condicionado estivesse sendo pensado como um juízo ou proposição, não haveria problema na exigência de busca do incondicionado, que poderíamos supor como dado, sendo então razoável exigir que seja encontrado. Contudo, por outro lado, como afirma Allison,

> se o condicionado é um estado de coisas para o qual é buscada uma explicação (série de

[110] Cf. *KrV*, A 582/B 610 e A 644/B 672.
[111] *KrV*, A 307 /B 364.

> condições), então não se pode fazer essa suposição [de que o incondicionado está dado e de que pode e deve ser encontrado]. Tudo que podemos fazer é buscar por condições ulteriores, sem nenhuma garantia de que sejam alcançáveis (mesmo em princípio).[112]

Em suma, de acordo com Allison, o incondicionado poderia ser suposto como dado e, portanto, como encontrável, somente pela máxima lógica, tornando-se então uma suposição indevida quando aplicada a objetos e estados de coisas no mundo, como teria feito a metafísica.

Contudo, quando Kant explica que “o condicionado se refere analiticamente a uma condição qualquer, mas não ao incondicionado”,[113] *ele não faz nenhuma qualificação* quanto ao modo como deve ser compreendido esse condicionado, a saber, se como um juízo ou como um estado de coisas real. E, de fato, mesmo se partirmos de um juízo dado como um condicionado, ou seja, como uma potencial conclusão de um silogismo possível, tudo o que se pode supor é que as suas condições imediatas estão dadas, e talvez também as condições imediatas dessas condições, mas não a *totalidade absoluta* das suas condições de derivação ou uma *premissa última incondicionada*.[114] Isso fica particularmente claro se examinarmos o procedimento que, segundo Kant, estaria em curso no processo ascendente de busca de unidade para a multiplicidade de conhecimentos do entendimento. Segundo Kant, o objetivo da razão é subsumir a multiplicidade de conhecimentos e leis empíricos a princípios mais altos e gerais, e esses princípios a outros ainda mais altos, num processo de *generalização* sempre *crescente* e, por princípio, *indefinidamente aberto*. Pois, como foi dito acima, embora a ideia e o plano dessa unidade sejam originários da razão, a implementação desse plano e dessa ideia depende da experiência, mais exatamente, depende da conformidade dos conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento àquela ideia, já que, como havia explicado o próprio Kant, nesse uso lógico a razão está operando como uma faculdade subordinada. Ora, como se trata de um processo de

[112] Essa é a interpretação defendida por Allison em seu livro sobre a teoria kantiana da liberdade (1991, 12), e que eu próprio havia erradamente assumido em meu artigo sobre a Terceira antinomia (Cf. Esteves, 1997, 128).

[113] *KrV*, A 308/B 364.

[114] Para uma crítica a Kant feita nessa mesma linha, ver Walsh (1975, 173).

generalização indutiva fundado no que é dado na experiência, a unidade a que se pode aspirar é uma unidade igualmente empírica, estando, por conseguinte, em aberto até onde ela poderá chegar e até onde poderemos alcançar. Aliás, que isso é algo que não se pode determinar *a priori*, é indicado pelo próprio Kant na formulação da máxima lógica, mais precisamente, quando ele adverte que a reiterada busca da condição da condição (por meio de um prossilogismo) irá “até onde isso for possível”,[115] já que depende da experiência. Ora, num processo como esse, qualquer princípio ou premissa a que chegarmos *jamais poderá ser considerado como um princípio último incondicionado*. Na verdade, tendo sido obtido como resultado de generalização indutiva a partir da experiência, ele será chamado de “princípio’’ apenas por cortesia, já que não terá nem necessidade nem universalidade estritas. Será um “princípio” apenas em sentido relativo e comparativo.

Aliás, deve-se registrar mais uma ambiguidade presente em outra palavra da língua alemã, da qual Kant sub-repticiamente faz uso. Ao enunciar a máxima lógica, Kant afirmara que o objetivo da razão é encontrar “*die allgemeine Bedingung*” para um juízo.[116] Ora, diferentemente do português, que possui palavras diferentes para designar o conceito de universalidade e o de generalidade, o adjetivo “*allgemein*” pode ser traduzido tanto por “geral” quanto por “universal”. Isso faz com que Kant possa mais uma vez formular numa só expressão objetivos muito diferentes entre si. Com efeito, visando subsumir juízos e conhecimentos empíricos dados sob princípios e leis (também empíricos) mais altos, a razão estaria em busca de uma condição *geral* (*allgemeine Bedingung*) para o juízo. Entretanto, e essa é a tese de Kant, quando se interpreta a máxima lógica que exigiria encontrar condições sempre mais gerais como se fosse um princípio real, então aquela máxima passaria a exigir que se encontre uma condição *universal* (*allgemeine Bedingung*), no sentido estrito da palavra, para os condicionados entendidos nesse caso como fenômenos no mundo.

Entretanto, contra essa tese geral avançada por Kant na Dialética, temos de afirmar que, se partirmos de condicionados dados na *experiência*, sejam eles tomados como objetos, estados de coisas e eventos, ou como juízos, conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento, e buscarmos remontar a suas condições ou princípios mais altos e *gerais*, então, nesse processo jamais surgirá o pensamento

[115] *KrV*, A 307 /B 364.
[116] *KrV*, A 307/B 364.

do incondicionado ou de um princípio *universal* como algo dado e que deve ser encontrado, *a não ser que se tome o próprio condicionado dado já de saída como algo incondicionado*. Em outras palavras, se se parte do condicionado na experiência como se fosse algo dado em si mesmo, ou seja, *como dado e conhecido como é em si mesmo independentemente de determinadas condições necessárias para o seu conhecimento*, então, de fato, será inevitável a suposição de que a totalidade de suas condições, a série incondicionada de suas condições, está igualmente dada independentemente de quaisquer condições necessárias para conhecê-la.

O que estou querendo dizer é que temos de aplicar tanto à máxima lógica quanto ao princípio da razão no uso real a conclusão geral a que chega Kant no seu diagnóstico ou decisão crítica sobre um impasse a que chega um dos ramos particulares da metafísica, a saber, as antinomias em que se enreda a cosmologia racional. Em seu diagnóstico, Kant começa enunciando o que ele chama de "argumento dialético", ou seja, ilusório, que estaria na base de toda a antinomia da razão pura e que se formula no seguinte silogismo: "Se o condicionado está dado, então também está dada a série completa de todas as condições do mesmo. Ora, objetos dos sentidos nos são dados como condicionados, por conseguinte, etc.".[117] Como vemos, tal como o fizera por ocasião da derivação do princípio da razão no uso real a partir da máxima lógica, a premissa maior desse silogismo dialético também exprime uma relação de pressuposição entre algo condicionado *em geral*, sem nenhuma qualificação particular, e a série completa de suas condições, ou seja, o incondicionado supostamente correspondente. Kant explica na sequência que a relação de pressuposição na premissa maior pode ser ilusoriamente tomada como evidente e muito natural, porque

> se tanto o condicionado quanto sua condição são coisas em si mesmas, então quando o primeiro está dado, o regresso para a segunda não está simplesmente *dado como um problema* (*aufgegeben*), mas ela já está realmente *dada* juntamente com o condicionado, e como isso é válido para todos os membros da série, por

[117] *KrV*, A 497/B 525.

> conseguinte, também o incondicionado está simultaneamente dado através disso.[118]

Em outras palavras, se algo *condicionado em geral* é tomado como uma coisa em si, ou seja, como algo conhecido tal como existiria em si e por si mesmo independente de certas condições necessárias de acesso ao seu conhecimento, então o mesmo será suposto como válido para as suas condições imediatas, e para as condições dessas condições, enfim, para a série completa de condições, ou seja, para o incondicionado. Com efeito, sob o pressuposto do conhecimento do condicionado e das condições como coisas em si, é muito natural e inevitável supor o incondicionado como dado em si e por si, i.e. sem necessidade de estabelecimento de sua existência mediante determinadas condições de possibilidade do conhecimento. Em contraposição a isso, quando algo condicionado em geral não é tomado como coisa em si, então

> a seguinte proposição é clara e indubitavelmente certa: quando o condicionado está dado, então através dele está *dado* a nós *como um problema* (*aufgegeben*) um regresso na série das suas condições. Pois o conceito do condicionado implica já por si uma referência a algo como sua condição, e se esta por sua vez é condicionada, a uma condição mais remota, e o mesmo vale para todos os membros da série. Portanto, essa proposição é analítica e está ao abrigo de todo temor de uma crítica transcendental.[119]

O que Kant quer dizer é que, quando algo dado como um condicionado em geral não é tomado como uma coisa em si, mas como algo cujo conhecimento exige determinadas condições de possibilidade, então o máximo que se pode analiticamente supor como igualmente dado são as suas condições imediatas, pois, do contrário, não haveria razão para chamá-lo de "condicionado", e a *tarefa* de empreender um regresso em busca do estabelecimento das condições dessas condições, e

[118] *KrV*, A 498/B 527; grifado no original.
[119] *KrV*, A 498/B 526; grifado no original.

assim por diante, sem poder "*antecipar* o que está dado em si mesmo *no objeto* antes de todo regresso".[120]

De volta agora às duas possibilidades alternativas de diagnóstico da gênese da ilusão transcendental a partir da máxima lógica da razão, temos de concluir que a segunda é a correta, ou seja, que o *erro está em supor o incondicionado em geral como algo dado*, seja pela máxima lógica, seja pelo princípio da razão em seu uso real. Com efeito, temos de concluir que é válido também para a máxima do uso lógico da razão aquilo que Kant vai dizer mais à frente aparentemente apenas em conexão com o princípio do uso real da razão: o pensamento da série das condições para um condicionado dado qualquer, seja ele um estado de coisas, seja ele um juízo ou proposição, não é um *princípio constitutivo*, mas um *princípio regulativo*: ele exige que se busquem sempre condições anteriores, mas não permite antecipar nada *a priori* sobre a totalidade da série das condições, muito menos que ela terá um primeiro termo incondicionado.[121]

Em contraposição à minha interpretação, intérpretes como Allison sustentam que o pressuposto do incondicionado como algo dado seria válido somente para a máxima lógica, de modo que o erro ou ilusão metafísica estaria na hipostasiação da máxima, em tomá-la como válida para os fenômenos, ou seja, a primeira alternativa considerada por nós. Essa interpretação pode até mesmo pretender poder encontrar apoio numa passagem em que Kant está ainda examinando a premissa maior daquele argumento dialético:

> Contudo, essa ilusão não é artificialmente inventada, mas é um engano completamente natural da razão comum. Pois, com base na razão comum, quando algo está dado como condicionado, pressupomos (na premissa maior) as condições e sua série, por assim dizer, despercebidamente e sem examinar, pois isso não é outra coisa senão a exigência lógica de supor premissas completas para uma conclusão dada.[122]

Isso poderia ser interpretado como significando que a exigência de encontrar o incondicionado seria válida quando o condicionado for

[120] *KrV*, A 509/B 537; grifado no original.
[121] Cf. *KrV*, A 509/B 537.
[122] *KrV*, A 500/B 528.

tomado como uma proposição ou juízo, o que justamente ocorreria na máxima lógica. Entretanto, poder-se-ia objetar que uma coisa é constatar a *exigência* lógica supostamente feita pela razão de encontrar a série completa das premissas para uma proposição dada, outra coisa, bastante diferente, é a razão poder *pressupor* que essa exigência será ou terá de ser satisfeita. Isso é particularmente correto para a exigência que o próprio Kant assinala como contida na máxima lógica da razão: buscar, *até onde isso for possível*, princípios mais altos e mais gerais que permitam subsumir a multiplicidade de conhecimentos do entendimento à unidade exigida pela razão. Pois, como o próprio Kant admite repetidamente, a razão pode até nutrir a expectativa de ter satisfeita a sua exigência de unidade, mas não pode prescrever nem antecipar nada para os objetos e o seu conhecimento, ou seja, não pode pressupor como dada essa unidade e seus princípios, que devem ser buscados na experiência (apesar da ideia e do plano para essa unidade serem provenientes da razão). Em suma, supor que esteja dada a totalidade absoluta das condições, ou seja, o incondicionado, para um condicionado dado, seja ele um juízo de experiência, seja ele um fenômeno, é enunciar uma proposição sintética *a priori*, que não pode ser justificada em conformidade com os princípios da filosofia crítica.

A Ilusão Transcendental e o Realismo Transcendental

A ilusão transcendental ou metafísica tem como princípio a suposição de que o incondicionado está dado com cada condicionado. Vimos acima os esforços feitos por Kant no sentido de atribuir à razão, compreendida como uma faculdade distinta do entendimento, a fonte e origem desse princípio e, por conseguinte, da gênese da ilusão transcendental. Kant pretende nos convencer de que a máxima da razão no uso meramente lógico voltado para as operações do entendimento traria inerentemente uma ilusão de validade para as próprias coisas ou coisas em si no uso real dessa mesma razão. Entretanto, como vimos, o problema está na suposição de que o incondicionado está dado com todo e cada condicionado *em geral*, seja ele um juízo ou proposição, de um lado, seja ele um evento ou estados de coisas, de outro lado. E esta suposição só adquire a ilusória aparência de ser muito natural e evidente por si mesma para quem toma o próprio condicionado de certo modo como algo incondicionado, ou seja, como uma coisa em si conhecida tal qual é independentemente de certas condições necessárias para o seu conhecimento. Ora, a suposição de que *conhecemos as coisas como são*

em si mesmas e independentemente de certas condições necessárias é exatamente o que sustenta o *realismo transcendental*, aquela concepção sobre os objetos do conhecimento humano contraditoriamente oposta ao idealismo transcendental de Kant. Desse modo, a extensão do uso das categorias da relação em direção ao incondicionado tem de ser atribuída não à suposta "razão" ou às diferentes formas do silogismo, mas a essa tese substantiva sobre os objetos do conhecimento, o realismo transcendental. Numa palavra, não precisamos introduzir a razão (teórica) como uma terceira faculdade de conhecimento para dar conta da ilusão metafísica; ela resulta de um uso ampliado das categorias do entendimento tal como pretendido pelo realista transcendental.

O realismo transcendental pode ser caracterizado de um modo bem geral como aquela concepção que toma os objetos do conhecimento humano por coisas conhecidas tais como existem em si mesmas, por coisas conhecidas independentemente de determinadas condições subjetivas. Em contraposição a isso, também de um modo bem geral, podemos caracterizar o idealismo transcendental kantiano como aquela concepção que sustenta que conhecemos as coisas somente do modo como elas podem nos aparecer sob determinadas condições subjetivas, que só conhecemos as coisas como fenômenos, e não como coisas em si mesmas. Contudo, aquela concepção que toma por coisas em si aquilo que, do ponto de vista do idealismo transcendental kantiano, não passa de meros fenômenos, pode assumir duas formas distintas.

Por um lado, o realista transcendental pode simplesmente desconsiderar o papel que determinadas condições subjetivas, mais exatamente, o espaço e o tempo, necessariamente representam na constituição dos objetos do conhecimento humano. É justamente assim que Kant caracteriza a posição de Leibniz. Segundo Kant, Leibniz "tomou os fenômenos por coisas em si",[123] ou seja, tomou o que o idealista transcendental sustenta serem os autênticos objetos do conhecimento humano, os fenômenos, os objetos tais como nos podem aparecer, por coisas em si. Portanto, Leibniz é um legítimo representante do realismo transcendental. Porém, se nos perguntarmos sobre o que, do ponto de vista leibniziano, pode ser considerado como em si nesses fenômenos no espaço e no tempo, veremos que *não é o fato de terem características espácio-temporais*, mas a sua suposta existência puramente *inteligível*, i.e. a sua existência enquanto *objetos do*

[123] *KrV*, A 264/ B 320.

entendimento puro. Assim, para Leibniz, as características espácio-temporais são aspectos meramente “fenomenais”, num sentido pejorativo da palavra, dos objetos. Em outros termos, para Leibniz, espaço, tempo e as condições da sensibilidade de um modo geral são “aparências”, i.e. maneiras confusas de representar os objetos, das quais devemos e podemos abstrair, para conhecer coisas que existem em si como objetos do entendimento puro.[124] É isso o que Kant tem em mente quando afirma que “Leibniz intelectualizou os fenômenos”.[125] Para Leibniz, a abstração das condições espácio-temporais no conhecimento dos objetos é uma possibilidade, justamente porque, em contraposição a Kant, ele não reconhece o papel constitutivo e absolutamente indispensável desses modos de representar os objetos. Essa versão do realismo transcendental está na base daquela vertente da metafísica caracterizada como *racionalismo dogmático*. Ela está na base de filosofias que pretendem poder se colocar no ponto de vista do absoluto, abstraindo da finitude do nosso modo de conhecimento, de concepções como o leibnizianismo ou o spinozismo, com sua pretensão de uma contemplação *sub specie aeternitatis*.

Ora, a abstração em particular do caráter de temporalidade constitutivo dos estados de coisas e eventos no mundo leva necessariamente à adoção de uma *lógica atemporal* sobre os mesmos, por conseguinte, a uma assimilação da relação entre eventos à relação entre proposições e premissas num silogismo, onde o fator tempo é irrelevante (o tempo que uma pessoa leva para realizar uma inferência é irrelevante para a sua validade interna ou formal). Assim, ao invés de uma síntese empírica dos eventos no tempo, o racionalista dogmático pressupõe “uma síntese do mero entendimento, o qual representa as coisas *como elas são*, sem prestar atenção se e como podemos obter conhecimento delas”.[126] Portanto, não é a “razão” como uma faculdade inerentemente enganadora que leva necessariamente à ilusão de que se pode aplicar aos eventos e estados de coisas no mundo a máxima lógica que prescreve a busca de condições ou premissas sempre mais altas para juízos dados. É antes o realismo transcendental na vertente que desemboca no racionalismo dogmático que leva à adoção dessa errônea

---

[124] Cf. *KrV*, A 264/ B 320.
[125] *KrV*, A 271/B 327.
[126] *KrV*, A 498/B 527; grifado no original.

lógica atemporal sobre as coisas no mundo, de uma maneira espontânea e consistente com seus (errôneos) princípios.

Por outro lado, ao tomar os objetos conhecidos no espaço e no tempo por coisas em si o realista transcendental pode estar, por assim dizer, superestimando a validade *do que não passa de meras condições subjetivas necessárias* para a constituição dos objetos do conhecimento. Essa versão do realismo transcendental é apresentada por Kant num contraste com o seu idealismo transcendental numa das poucas definições explícitas dessa concepção encontradas na *Crítica da Razão Pura*:

> Por idealismo transcendental de todos os fenômenos compreendo a doutrina (*Lehrbegriff*) segundo a qual nós os consideramos em conjunto como meras representações, e não como coisas em si mesmas, e de acordo com a qual tempo e espaço são apenas formas sensíveis de nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos, enquanto coisas dadas em si mesmas. A esse idealismo contrapõe-se um realismo transcendental, que considera tempo e espaço como algo em si (independente de nossa sensibilidade).[127]

Assim, embora também satisfaça à caracterização geral dada por Kant, segundo a qual o realismo transcendental toma o que não passa de fenômenos no espaço e no tempo por coisas em si, diferentemente da versão leibniziana, essa segunda versão do realismo transcendental considera o fato dos objetos apresentarem características espácio-temporais como algo que lhes cabe de direito em si mesmos. O realista transcendental tomado nesse sentido não pode considerar as características espácio-temporais como aspectos meramente “aparentes e fenomenais”, no sentido pejorativo em que Leibniz usava essa expressão, dos objetos. O que ocorre nesse caso é uma assimilação do que não passa de condições de possibilidade subjetivamente necessárias para o *conhecimento* dos objetos a condições dos próprios objetos em si mesmos, a condições *ontológicas*. Nessa versão do realismo transcendental, as condições unicamente sob as quais os objetos podem

---

[127] *KrV*, A 369.

ser conhecidos são concebidas não como assentando na subjetividade humana, como afirma o idealista transcendental, mas nos próprios objetos. Portanto, essas condições são tomadas como válidas dos objetos independentemente da sua relação cognitiva com o aparato cognitivo humano. Assim, segundo essa versão, não poderíamos abstrair do espaço e do tempo e das condições da sensibilidade em geral, como pretende o racionalista dogmático, não porque eles seriam características indispensáveis para o *nosso* conhecimento dos objetos, mas porque seriam aderentes aos objetos em si mesmos. Essa segunda versão do realismo transcendental se manifesta, por exemplo, na doutrina newtoniana do espaço e tempo como absolutos. Ela torna as condições subjetivas necessárias para o conhecimento dos objetos da experiência em condições dos próprios objetos em si mesmos. Em suma, essa versão do realismo transcendental acaba desembocando no *empirismo dogmático*.[128]

Ironicamente, a vertente do realismo transcendental que desemboca no empirismo dogmático acaba chegando aos mesmos resultados a que chegou o racionalismo dogmático. Com efeito, se os objetos dados aos nossos sentidos no espaço e no tempo são coisas conhecidas tais como existem em si mesmas independentemente de determinadas condições impostas pelo sujeito do conhecimento, então podemos exigir que se encontrem para elas não apenas as condições imediatas, as quais temos acesso por uma síntese empírica e paulatina no tempo, mas a *totalidade absolutamente incondicionada* de suas condições . Em outras palavras, se os objetos do conhecimento empírico são tomados como objetos absolutos e incondicionados, no sentido em que seu conhecimento não estaria restringido a nenhuma condição subjetiva, então o realista transcendental se acha no direito de exigir a série completa e absolutamente incondicionada de suas condições .

Desse modo, partindo de premissas opostas, racionalismo e empirismo dogmáticos como vertentes do realismo transcendental acabam ambos chegando à pressuposição de que o incondicionado está dado com cada condicionado e que, como tal, pode e deve ser encontrado. Por um lado, já que tem a tendência de "intelectualizar" os fenômenos, o racionalismo dogmático naturalmente concebe o incondicionado dado para cada condicionado como algo isento das condições espácio-temporais, como algo puramente inteligível, como

[128] Cf. *KrV*, A 466/B 494.

um objeto do entendimento puro. É justamente o caso da alma simples e imortal buscada pela psicologia racional, das teses das quatro antinomias na cosmologia racional e, finalmente, das tentativas de prova da existência de Deus na teologia racional. Por outro lado, como tem a tendência a tomar as condições da experiência por coextensivas com as condições de tudo o que existe, o empirismo dogmático naturalmente concebe ou julga poder conceber o incondicionado igualmente em termos empíricos. Assim, o empirista dogmático se recusa a conceber o incondicionado como um membro fora da série espácio-temporal, pois a série infinita tomada como uma totalidade absoluta poderia satisfazer à exigência da busca do incondicionado. É justamente o que ocorre nas antíteses das quatro antinomias.

Assim, na medida em que minam as bases do realismo transcendental, a Analítica transcendental e a Estética transcendental conjuntamente são suficientes para dar conta das pretensões do racionalismo e empirismo dogmáticos, numa palavra, das pretensões ilusórias erguidas pela metafísica em geral. A doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo na Estética transcendental serve como advertência de que as coisas só apresentam predicados espácio-temporais quando consideradas em relação a ou do ponto de vista do conhecimento humano, e não para essas mesmas coisas quando consideradas fora dessa relação cognitiva com o sujeito humano. A Analítica transcendental mostra que, apesar de terem uma origem a priori e independente da experiência, os conceitos puros do entendimento são vazios de significado quando se tenta fazer um uso transcendental dos mesmos, um uso para além das condições da experiência possível, numa palavra, que esses conceitos só podem ser aplicados aos objetos dados em conformidade com as condições do espaço e do tempo.

Como observa Kemp Smith, inicialmente, no período de gestação do material que viria a resultar na *Crítica da Razão Pura*, Kant não distinguia entre razão e entendimento;[129] "razão" era apenas o nome que Kant dava ao entendimento quando liberado das condições restritivas da sensibilidade. Além disso, aquilo que mais tarde viria a se tornar uma seção particular da Dialética, o capítulo sobre as Antinomias da Razão, fornecia originalmente o plano geral da Dialética como um todo. Em conformidade com isso, a discussão e crítica da Segunda antinomia

[129] Cf. Kemp Smith, 1962, 425.

deveria dar conta do que viria a se tornar a crítica da psicologia racional na seção sobre os paralogismos; a discussão e crítica da Quarta antinomia deveria dar conta do que viria a se tornar a crítica da teologia racional na seção sobre o Ideal da Razão Pura; e a discussão e crítica da Primeira e da Terceira Antinomia daria conta dos problemas da cosmologia racional.[130] Essa explicação alternativa da gênese da ilusão transcendental e metafísica, que não faz nenhuma alusão à "razão" como uma faculdade distinta, sobrevive e reaparece numa passagem da *Crítica da Razão Pura*, que, não por acaso, encontra-se justamente na introdução da discussão das Antinomias da Razão. Com efeito, Kant afirma que "só do entendimento podem surgir conceitos puros e transcendentais e que a razão não produz propriamente conceito algum, mas quando muito *libera o conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível".[131] Assim, de acordo com esse segundo diagnóstico, as supostas "ideias da razão" nada mais seriam que as próprias categorias do entendimento com uma pretensão de uso transcendental, i.e. um uso que ultrapassa os limites da experiência possível.[132] E, apesar das aparências, ainda de acordo com esse segundo diagnóstico sobre a gênese da ilusão metafísica, não seria necessário introduzir a razão como uma faculdade distinta nem mesmo para dar conta dessa pretensão de uso transcendental das categorias, ou seja, para dar conta dessa liberação do entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível. Com efeito, como acabamos de dizer, a liberação "do entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível" seria de responsabilidade do realismo transcendental.

Além de ser em si mesmo o único consistente, este segundo diagnóstico kantiano sobre a gênese da ilusão metafísica tem a vantagem adicional de não trazer água para o moinho do cético, como o faz o diagnóstico baseado numa suposta ilusória aparência de validade objetiva inerente a princípios da razão, como pretendeu ter mostrado Kant na Dialética. Isso significa também que a Analítica transcendental

---

[130] Ainda que sem fazer referência à fase que precedeu o desenvolvimento da *Crítica*, Walsh (1975, 176) lamenta que Kant não tivesse seguido esse modelo na Dialética.

[131] *KrV*, A 408-09/ B 435; grifado no original.

[132] Cf. *KrV*, A 296/ B 353.

já fornecera elementos suficientes para a crítica à metafísica, o que é, aliás, expressamente admitido por Kant na seguinte passagem:

> Na verdade, a investigação crítica de todas as proposições que podem estender nosso conhecimento para além da experiência efetiva, que empreendemos na Analítica transcendental, convenceu-nos suficientemente de que elas jamais podem levar a outra coisa a não ser a uma experiência possível (...), e teríamos podido nos dispensar da penosa oitiva de todos os testemunhos dialéticos que a razão transcendental apresenta em defesa de suas pretensões.[133]

Na introdução a esse comentário, vimos que Allison sustenta que a Analítica transcendental teria fornecido elementos para a crítica da metaphysica generalis, ao passo que a Dialética teria sido destinada à crítica dos três ramos da *metaphysica specialis*.[134] Entretanto, vimos acima o próprio Kant admitindo que a Dialética não teria sido necessária para rejeitar as pretensões dos ramos especiais da metafísica, o que me parece absolutamente correto, até porque, se a crítica apresentada na Analítica (e na Estética) fora suficiente para rejeitar o gênero, teria de sê-lo para rejeitar também as suas (pretensas) espécies. Contudo, é preciso que fique claro que não estou querendo dizer com isso que a discussão dos pormenores da crítica aos ramos da *metaphysica specialis* empreendida por Kant ao longo da Dialética transcendental seja desinteressante ou mesmo dispensável. Pelo contrário, para ficar só num exemplo, na crítica aos paralogismos da psicologia racional, obtemos informações muito importantes e indispensáveis para compreendermos a concepção kantiana do eu ou apercepção transcendental. O que estou dizendo ser dispensável, porque falso, na Dialética, é somente o diagnóstico da ilusão transcendental baseado na suposta razão (teórica).

Desse modo, temos de concluir que Kant não forneceu critérios convincentes para distinguir a razão (teórica) como uma faculdade à parte e dotada de princípios próprios. Isso é particularmente claro no que concerne à razão em seu suposto uso real, que estaria na base da ilusão

---

[133] *KrV*, A 702-3/B 731.
[134] Cf. Allison, 2004: 326-7.

metafísica. Por outro lado, eu dei por concedido, para efeitos de argumentação, que a busca de unidade para a multiplicidade de conhecimentos e leis empíricas produzidos pelo entendimento seria de responsabilidade da razão e que a exigência dessa unidade seria expressão da máxima da razão no seu uso lógico. Nesse ponto, discordo dos críticos de Kant que sustentam que a busca de unidade para a multiplicidade dos conhecimentos do entendimento poderia ser assinalada ao próprio entendimento. Pois, para esses críticos, a diferença entre a "unidade da razão" e a "unidade do entendimento" seria apenas uma diferença de grau.[135] Contudo, não se trata de uma diferença de grau, mas de *natureza*. Com efeito, a diferença entre as duas fica clara já pelo fato de que, como foi visto acima, a unidade buscada pela razão é uma unidade analítica, ao passo que o entendimento produz uma unidade sintética das intuições sob conceitos de objetos. Entretanto, o que dei por propriamente concedido aqui foi somente que Kant forneceu critérios aceitáveis para sustentar que o próprio entendimento *não* poderia ser o autor da unidade das leis e conhecimentos que produz de acordo com seus princípios de unidade sintética. Nesse ponto, Kant parece ter raciocinado por exclusão: se o entendimento não pode ser o autor dessa unidade, então, para ele, pelo menos ao tempo da *Crítica da Razão Pura*, só poderia ser a razão, e justamente no seu uso lógico. Entretanto, à medida em que se desenvolveu sua reflexão a respeito dessa questão, parece que o próprio Kant veio a ficar insatisfeito com esse critério de distinção da razão, cuja existência poderia ser evidenciada nesse uso lógico. Com efeito, como o que está em questão nesse procedimento de generalização indutiva ascendente na busca de princípios de unificação cada vez mais gerais é algo que se assemelha mais a uma inferência da faculdade de julgar do que às inferências da razão, é àquela faculdade, e não à razão, que Kant vai atribuí-lo, mais tarde, na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

---

[135] Refiro-me aqui às críticas feitas por Bennett (1974, 262-3), Ralph Walker (1978, 141) e T.E. Wilkerson (1976, 102). - Entretanto, no meu modo de ver, o papel regulativo na extensão do conhecimento do entendimento que Kant atribui às ideias da razão no Apêndice à Dialética, segundo quem essas ideias seriam como que um focus imaginarius para o entendimento (*KrV*, A 644/B 672), pode ser perfeitamente cumprido por este último, sem necessidade da se introduzir a razão. Contudo, nao vou entrar nessa questão aqui, já que a seção mencionada cabe a um outro autor participante deste comentário cooperativo.

Entretanto, nesta altura, talvez ainda possamos dizer alguma coisa pelo menos em defesa da tese de Kant sobre a inevitabilidade e naturalidade com que se imporia a nós a ilusão transcendental e metafísica. Certamente, uma vez que rejeitamos a "razão" (teórica) como faculdade detentora de determinados princípios que levariam a essa ilusão, não será nela que encontraremos o fundamento da necessidade e inevitabilidade da ilusão metafísica. Contudo, se concluímos que a explicação alternativa fornecida pelo próprio Kant é a correta, ou seja, que a gênese da ilusão metafísica deve ser atribuída ao realismo transcendental, poderíamos então perguntar se não haveria algo de inevitável e natural nesta concepção e, em decorrência disso, na gênese da ilusão metafísica. De fato, para falar com Edmund Husserl, o que caracteriza a "atitude natural" do homem do senso comum no mundo da vida é justamente a suposição ingênua de que conhecemos as coisas como seriam em si mesmas e independentemente de nossas percepções e conhecimento delas. De fato, Kant sugere algo nessa linha quando diz que "essa ilusão não é artificialmente inventada, mas é um engano completamente natural da razão comum".[136] Na verdade, isso vale até mesmo para o próprio filósofo transcendental quando ele *não* está filosofando: nós todos somos natural e inevitavelmente "realistas transcendentais". Assim, se o realismo transcendental está na base da gênese da ilusão transcendental e metafísica, e se o primeiro é inevitável, não teríamos de concluir que Kant tem razão em sustentar que a metafísica é igualmente natural é inevitável? Aliás, não é um dado histórico e antropológico inquestionável que as mais diversas e diferentes culturas sempre se interessaram por questões típicas da metafísica, por questões sobre a existência da alma imortal, sobre a origem do mundo e sobre a existência de Deus (ou deuses)? Contudo, se prestarmos atenção ao que está na base desses questionamentos que sempre ocuparam, e que talvez sempre ocuparão, a humanidade, veremos que não é propriamente um interesse teórico-especulativo. Foi sempre um *interesse prático*, um desejo de saber como se deve agir e se orientar no mundo e na vida que moveu, e move, tanto os homens comuns quanto os filósofos em busca de respostas para questões sobre a imortalidade da alma, sobre a origem do cosmos e sobre a existência de Deus. E aqui topamos com um diagnóstico kantiano sobre a *motivação* da colocação das questões metafísicas. Não é a razão teórico-

[136] *KrV*, A 500/B 528.

especulativa, mas a *razão prática* é que estaria realmente motivando a colocação e o *interesse* sempre renovado por essas questões. Pois,

> que o mundo tem um começo; que a natureza do meu eu pensante é simples e, portanto, indestrutível; que este eu é livre em suas ações voluntárias e que está acima da coerção da natureza; e, finalmente, que a totalidade da ordem das coisas que constituem o mundo provém de um Ser originário, do qual tudo recebe sua unidade e conexão em conformidade a fins: são essas as pedras angulares da moral e da religião.[137]

Bibliografia

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*. Revised & Enlarged Edition, New Haven and London: Yale University Press, 2004.

___________. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

CHOMSKY, N. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1965.

ESTEVES, J. "Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da 'Crítica da Razão Pura'?", in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 2, n.1, 1997, pp. 123-73.

GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* (KGS), *herausgegeben von der Deutschen* (outrora *Königlichen Preußischen*) *Akademie der Wissenschaften*, 29 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1902-.

[137] *KrV*, A 466/ B 494.

KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason,"* New York: Humanities, 1962

PATON, H. J. *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, vol. 2, 3rd ed., London: Hutchinson & Co., 1958.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*, A*n Essay on Kant's Critique of Pure Reason,* London: Methuen, 1966

WALSH, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

WALKER, R.C.S. *Kant*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978

WILKERSON, T.E. *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Claredon Press, 1976.

SOBRE A TERCEIRA ANTINOMIA

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina

Algumas das páginas kantianas mais conhecidas e mais debatidas são aquelas dedicadas à chamada Terceira Antinomia ou ao “Terceiro conflito das idéias transcendentais”. Na célebre carta a Garve de 21 de setembro de 1798, Kant afirma que foi justamente a oposição entre a tese de que “há liberdade no homem” e a tese de que “não há liberdade, mas tudo nele é necessidade natural” que o “despertou primeiramente do sono dogmático” e o levou “à critica da razão”.[1] Isso aponta para a centralidade destas páginas para a primeira *Crítica* e para a obra kantiana em geral.

Minha intenção neste escrito é (1) individuar o lugar sistemático e o estatuto teórico das antinomias da razão; (2) apresentar brevemente o conteúdo da terceira antinomia; (2a) analisar a tese e os argumentos apresentados para sustentá-la; (2b) analisar a antítese e os argumentos apresentados para sustentá-la; (2c) fazer algumas considerações sobre tese e antítese; (3) analisar a “solução” da antinomia oferecida por Kant e fazer algumas considerações sobre tal solução.

O presente texto pretende apenas oferecer alguns instrumentos analíticos e hermenêuticos para melhor entender este difícil passo kantiano e não pretende ser uma interpretação definitiva dele, nem apontar para soluções filosóficas últimas ou para os problemas levantados por Kant, que estão entre os mais complexos, mais debatidos e, todavia, mais obscuros da história do pensamento.

1. O que são as antinomias da razão?

O primeiro passo consiste em situar a terceira antinomia no contexto da *Crítica da Razão Pura*. Estamos na Dialética Transcendental, que é a segunda parte da Lógica Transcendental, que é a segunda parte da Doutrina Transcendental dos Elementos.[2] A primeira

---

[1] *Br*, AA 12: 257 f.

[2] Sobre a arquitetônica da primeira *Critica* ver o ensaio de Ricardo Terra neste volume.

parte da Lógica Transcendental, a Analítica, tinha-se ocupado das condições nas quais podemos ter conhecimento de objetos a partir do material sensível oferecido pelos nossos sentidos (conforme exposto na primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, a saber, na Estética Transcendental). O protagonista da Analítica é o entendimento (*Verstand*), que, com base nas suas categorias, forma os conceitos, dos quais nos servimos para conhecer o mundo fenomênico. A finalidade da Analítica é, por um lado, mostrar quais são as condições e, portanto, os limites de tal conhecimento, e, por outro lado, responder ao empirismo e, em particular, ao ceticismo manifestado por Hume relativamente ao uso de categorias como causalidade etc. Na Dialética, a protagonista é a razão (*Vernunft*), termo que aqui indica uma faculdade especifica (mas que até este momento tinha sido usado por Kant de maneira genérica). Enquanto o entendimento produz conceitos, a razão produz idéias, aplicando, contudo, as categorias do entendimento em um âmbito, que está além dos limites do conhecimento legitimo estabelecidos na Analítica. A finalidade da Dialética é, por um lado, criticar as formas dogmáticas de metafísica, que se caracterizam justamente por fazer tal operação indevida, e mostrar sua vacuidade (poderíamos dizer que, enquanto o alvo polêmico da Analítica é Hume, o da Dialética são Leibniz e seus seguidores); ao mesmo tempo, porém, Kant insiste sobre o fato de que a razão produz suas idéias de maneira necessária, isto é, que elas correspondem a uma necessidade ou carência (*Bedürfnis*)[3] da razão, e não a um capricho dos filósofos metafísicos[4]. Tais idéias, que se referem respectivamente ao indivíduo, ao mundo e a Deus e dão lugar, portanto, à psicologia, à cosmologia e à teologia racionais (conforme a tradicional divisão da metafísica especial), têm, em suma, "suas raízes na própria estrutura da razão".[5] Por isso, Nodari observa corretamente que "não obstante a dialética transcendental intente descobrir a ilusão dos juízos transcendentes e impedir simultaneamente que ela engane, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça e cesse de ser uma ilusão".[6] Ao mesmo tempo, já que o erro está na maneira de proceder da razão (no fato de ela aplicar as categorias do entendimento além dos limites do conhecimento), isso não significa

[3] Sobre o conceito de *Bedürfnis* ver Klein 2010.
[4] Sobre a necessidade da Dialética do ponto de vista arquitetônico e sistemático ver entre outros: Heimsoeth 1967, Krings 1996 e Gardner 1999, 219.
[5] RENAUT 1998, 353.
[6] NODARI 2009, 63.

que os objetos das idéias sejam falsos. Este é um ponto central, pois, de outra maneira, não seria possível defender a existência da liberdade, que é o que nos interessa neste contexto.

Kant denomina estas idéias de transcendentais e as define da forma seguinte: "o objeto de uma ideia puramente transcendental será algo de que não se possui qualquer conceito, embora a razão tenha produzido necessariamente esta ideia segunda as suas leis originárias".[7] Como já se disse, a razão se serve das categorias do entendimento para criar tais idéias, mas os objetos delas ficam inacessíveis à nossa experiência. Disso deriva a impossibilidade de ter um conceito deles, já que o conceito de uma coisa é criado aplicando as categorias do entendimento ao material fornecido pela experiência sensível.

Peter Baumann chama a atenção para um aspecto que, a nosso ver, parece antecipar análogos mecanismos mencionados por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: "A razão pura produz sofisticações, paralogismos, antinomias, subrepções, porque somente passando pela perda de si [*Selbstverlust*], pela alienação de si [*Selbstentäusserung*] e pelo estranhamento de si [*Selbstentfremdung*] consegue encontrar o caminho para as idéias regulativas da ciência e para os conceitos fundamentais relativos à práxis".[8] O erro gnosiológico se torna, portanto, elemento necessário de um caminho que é, ao mesmo tempo, de purificação epistêmica e de correção prática: a razão deve fazer erros para encontrar as idéias e os conceitos que, respectivamente, regulem sua atividade teorética e inspirem sua atividade prática.

O primeiro capítulo do segundo livro da Dialética Transcendental se ocupa dos chamados paralogismos da razão pura e representa uma crítica da psicologia racional e de sua idéia central, a saber, a da imortalidade da alma.[9] Por "paralogismo" lógico Kant entende um silogismo falso pela sua forma, independentemente do seu conteúdo; um paralogismo transcendental "tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma".[10] O ponto de partida em questão é a oração "Eu penso", que possui uma função meramente lógica ou epistemológica e não pode ser o fundamento para atribuir

---

[7] *KrV*, A338/B396.
[8] BAUMANN 1988, 184.
[9] Cf. Ameriks 1998, 371 ss. Ver também Sellars 1970, Kalter 1975, Ameriks 1982, Strawson 1987, Sturma 1989, Kitcher 1990, Hatfield 1992, Horstmann 1993.
[10] *KrV*, A341/B399.

determinações de conteúdo ao sujeito:[11] contudo, o paralogismo consiste precisamente em fazer de tal oração o ponto de partida para imaginar um sujeito dotado de certas qualidades, mais especificamente: para pensar a alma como uma substância imaterial, incorrutível, imortal, etc..[12]

O segundo capítulo se ocupa das antinomias da razão pura e discute a cosmologia racional, sem, contudo, representar uma critica das posições possíveis neste contexto. Antes, o conceito de antinomia remete à idéia de que se podem defender com bons argumentos duas posições contraditórias entre si, sem que seja possível estabelecer qual das duas está certa. Trata-se da seção mais longa da *Crítica da razão pura* (162 páginas) – o que leva um comentador a defini-la "um livro no livro".[13] Por isso, é também uma das mais comentadas, quer em geral, quer no que diz respeito às antinomias consideradas isoladamente.[14] Voltaremos logo a discutir as antinomias, mas antes uma breve observação sobre o terceiro capítulo da Dialética.

O terceiro capítulo se ocupa do ideal da razão pura e discute a teologia racional, isso é, a tentativa de provar racionalmente a existência de Deus (tentativa cuja impossibilidade será demonstrada por Kant). O fato de Kant usar o termo ideal aponta para a circunstância de que a razão não pode não pensar na existência de Deus, apesar de não conseguir prová-la utilizando as categorias do entendimento. No Apêndice à dialética transcendental Kant apresentará a idéia de um ser supremo como "principio regulativo da unidade sistemática do mundo",[15] mostrando que, apesar de não demonstrável, é possível servir-se de tal idéia em forma regulativa no âmbito especulativo, enquanto na segunda *Crítica* a reintroduzirá no âmbito prático.[16]

Voltemos agora a analisar o conceito de antinomia[17]. Interessantemente, Kant introduz o termo no singular, embora discuta

---

[11] Cf. Sturma 1998, 394.

[12] *KrV*, A345 s./B403 s.

[13] KREIMENDAHL 1998, 414.

[14] Ver por ex. para um comentário geral, entre outros: Heimsoeth 1967, Wike 1982, Seifert 1989, Schmucker 1990; e para um comentário da terceira antinomia: Al-Azm 1972, Greenwood 1990, Dimpker et alii 1996, Kawamura 1996, Watkins 1998, Nodari 2009.

[15] *KrV*, A 697/B725.

[16] Cf. Ferrari 1998, 492; sobre o Apêndice ver Horstmann 1998.

[17] Segundo Norbert Hinske (1972), um possível modelo das antinomias kantianas poderia ser encontrado na controversa teológica entre catolicismo e protestantismo entre os séculos XVII e XVIII, durante a qual alguns teólogos

em seguida quatro antinomias, articuladas todas em uma tese e em uma antítese incompatíveis entre si.[18] Isso porque em todas as quatro formas de antinomia a oposição entre tese e antítese diz respeito à idéia cosmológica, isto é, à idéia de que o mundo (o cosmo) forme uma totalidade absoluta da qual podem ser afirmadas propriedades antitéticas, que podem ser resumidas ao par conceitual condicionado/incondicionado. Segundo Kant, não é possível demonstrar que uma destas posições (qualquer que seja) está correta enquanto a outra está errada; a própria oposição entre elas surge a partir de um erro de fundo que consiste, justamente, no fato de a razão querer – e, ao mesmo tempo, ter que – pensar o conjunto dos fenômenos como totalidade absoluta. Isso é um erro, porque não podemos ter uma experiência no espaço e no tempo de tal totalidade, melhor: não podemos ter experiência espaço-temporal do mundo como formando tal totalidade.[19] Kant escreve a este respeito:

> Quando não nos limitamos a aplicar a nossa razão, no uso dos princípios do entendimento, aos objetos da experiência, mas ousamos alargar esses princípios para além dos limites desta experiência, surgem teses sofísticas [*vernünftelnde*], que da experiência não têm a esperar confirmação, nem refutação a temer, e cada uma delas não somente não encerra contradição consigo própria, mas encontra mesmo na natureza da razão condições da sua necessidade; a proposição contrária, porém, infelizmente, tem por seu lado fundamentos de afirmação igualmente válidos e necessários.[20]

Por isso, Kant afirma que devemos aplicar neste caso um método cético, que consiste em deixar que as duas posições se anulem reciprocamente, para descobrir "o ponto de equívoco".[21] O autor se serve da metáfora do *Tummeplatz*, da arena de combate, na qual as posições se enfrentam como "valentes cavaleiros", enquanto nós,

---

protestantes expuseram as posições das duas confissões em forma, justamente, de teses e antíteses (apud Höffe 2003, 244).

[18] Cf. Hinske 1965, 103.

[19] Cf. Gardner 1999, 232.

[20] *KrV*, A421/B448 s.

[21] *KrV*, A424/B452; tradução modificada.

seguidores da filosofia crítica, "temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda", ou melhor: deixar que "reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos".[22] Este é um ponto importante: significa que o conflito entre as diferentes posições é de antemão irresolúvel e se baseia em um equívoco ou mal-entendido [*Missverständnis*] de fundo, a saber, sobre a visão do cosmo como totalidade.

As primeiras duas antinomias resultam da aplicação de categorias matemático-estáticas da quantidade e da qualidade, enquanto as últimas duas resultam da aplicação de categorias dinâmicas da relação e da modalidade.[23] Na primeira antinomia se afirma que o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço (tese) e, alternativamente (antítese), que ele é infinito tanto no tempo como no espaço.[24] Na segunda se afirma que toda a substância composta é constituída por partes simples (tese) ou que não existe nada no mundo que seja simples (antítese).[25] Na terceira se afirma que, além da causalidade segundo as leis da natureza, há uma causalidade pela liberdade (tese) ou, alternativamente (antítese), que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza".[26] Na quarta antinomia se afirma que existe no mundo um ser absolutamente necessário (tese) ou, alternativamente, que nem no mundo, nem fora do mundo, há um ser absolutamente necessário (antítese).[27] Contrariamente ao que Kant tinha afirmado relativamente à impossibilidade de afirmar a verdade ou falsidade das teses e das antíteses, quer as teses, quer as antíteses das primeiras duas antinomias se revelam falsas, isto é, insustentáveis, pois elas tentam unir em um único conceito duas coisas

---

[22] *KrV*, A423/B450 s.

[23] Cf. *KrV*, A80/B106. Segundo Kant, "nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma série, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado" (*KrV*, A409/B436). Estas categorias são, justamente: uma categoria da quantidade não especificada (Kant não indica especificamente nenhuma delas, servindo-se dos conceitos de finito e infinito), realidade (categoria da qualidade), causalidade (categoria da relação) e necessidade (categoria da modalidade).

[24] *KrV*, A426/B454.

[25] *KrV*, A434/B462.

[26] *KrV*, A445/B473.

[27] *KrV*, A 452 s./B480 s.

que se excluem reciprocamente, a saber, mundo sensível e mundo inteligível, aparências e coisa em si. Já no caso das últimas duas antinomias, teses e antíteses possuem ambas bons argumentos para ser defendidas, pois suas afirmações dizem respeito a diferentes ambitos da realidade, a saber, ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Em outras palavras: teses e antíteses são ambas falsas nas primeiras duas antinomias, mas são ambas verdadeiras nas últimas duas. Não apresentaremos aqui a maneira em que Kant discute cada antinomia, mas nos limitaremos à terceira e à maneira em que Kant a discute no contexto de sua análise das antinomias. Em geral, podemos dizer que a resposta de Kant consiste em negar valor constitutivo às ideias cosmológicas e em atribuir-lhes um "valor regulativo".[28]

2. Em que consiste a terceira antinomia?

Como acabamos de ver, a terceira antinomia consiste em afirmar que, além da causalidade segundo as leis da natureza, há uma causalidade pela liberdade (tese) ou, alternativamente (antítese), que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza".[29]

Cabe, em primeiro lugar, salientar o uso peculiar do termo *Kausalität*, que não indica necessariamente "causalidade" no sentido de uma cadeia de eventos ligados entre si por relações de causa e efeito, antes a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos. Por isso Kant chega a falar até em "*Kausalität der Ursache*",[30] isto é, "causalidade da causa", conforme a tradução portuguesa, ou "capacidade da causa de provocar efeitos", como talvez fosse melhor traduzir. Em outras palavras, se afirma que, ao lado da capacidade que as leis da natureza possuem de produzir efeitos necessários [*Kausalität nach Gesetzen der Natur*], haveria uma capacidade de produzir efeitos [*Kausalität*] por parte de uma causa que não é, por sua vez, efeito necessário de outra causa, mas sim representa uma espontaneidade [*Spontaneität*] absoluta, isto é, independente de qualquer causa e capaz de produzir por si mesma uma série de efeitos. A esta espontaneidade Kant atribui o nome de "liberdade em sentido

[28] Cf. Höffe 2003, 245; ver o artigo de Carlos Ferraz neste livro.
[29] *KrV*, A445/B473.
[30] *KrV*, A444/B472.

transcendental";[31] não se trata, portanto, da liberdade prática (ou livre arbítrio), pois o contexto da terceira antinomia é um contexto epistemológico e diz respeito à nossa capacidade de conhecer o mundo como totalidade. Contudo, a liberdade transcendental representa uma condição imprescindível da liberdade prática, já que esta não poderia existir, se não for possível imaginar uma causa livre do determinismo provocado pelas leis da natureza. Em outras palavras, a liberdade prática não existiria, se não existisse a liberdade transcendental. Isso explica, como veremos, o interesse da razão em resolver a questão objeto da terceira antinomia.[32]

A antítese da terceira antinomia nega a existência da liberdade e afirma, pelo contrário, um determinismo natural absoluto: tudo o que existe, se dá como consequência necessária de uma série ininterrupta de causas e efeitos produzidos segundo as imutáveis leis de natureza. Trata-se, repetimos, de um determinismo não somente moral, mas geral: não estamos falando somente das ações humanas, mas de todos os fenômenos (no sentido cotidiano, não naquele técnico kantiano) que compõem nosso mundo.

Nesta, como nas outras antinomias, Kant pensa em posições historicamente defendidas por filósofos que, contudo, representam também diferentes posições teóricas passíveis de serem assumidas relativamente ao assunto em tela. No caso da tese da terceira antinomia, as referências teóricas são representadas, em primeiro lugar, por todas aquelas teorias que desde a antiguidade pressupunham uma *causa incausata* ou um primeiro motor como causa primeira do mundo;[33] portanto, no caso da antítese, Kant se refere às posições materialistas e naturalistas (por ex. a de Epicuro) que negam esta causa livre. Em geral, podemos dizer que a tese (aqui como nas outras três antinomias) expressa a posição da metafísica dogmática, enquanto a antítese expressa a posição do empirismo. Em segundo lugar, porém, devemos observar que a tese não se limita à existência de um primeiro motor, mas afirma a existência de causas livres no mundo em geral; portanto, também a antítese nega a possibilidade da liberdade no mundo em geral.[34]

---

31 *KrV*, A445/B473.
32 *KrV*, A462/B490.
33 Cf. Kreimendahl 1998, 434.
34 Cf. Dimpker et alii 1996, 176 s..

Kant apresenta os argumentos em prol da tese e da antítese na forma de demonstrações que ocupam respectivamente a página esquerda e direita do texto, como a salientar seu caráter antagônico. No caso da terceira antinomia, ambas as demonstrações acontecem de forma indireta, já que partem da admissão hipotética da tese oposta e apontam para os dilemas ou as contradições dela resultantes.

2a. A tese e os argumentos em seu favor

A tese afirma a existência de uma causalidade pela liberdade, isto é, a existência de uma causa que não seja por sua vez causada necessariamente por outra causa. Cabe salientar que a tese não pretende negar a existência da causalidade por leis da natureza, mas se limita a afirmar que há outra ao lado dela, a saber, a causalidade pela liberdade.

A demonstração da tese procede, como se disse, de maneira indireta, admitindo inicialmente a antítese, isto é, admitindo a existência da causalidade segundo leis da natureza como sendo a única possível. Basicamente, o argumento consiste em apontar para o inevitável regresso *ad infinitum* ao qual tal hipótese levaria, já que cada causa pressupõe uma causa que a preceda. Se não for assim, se ela existisse desde sempre, também seus resultados existiriam desde sempre e, portanto, na natureza não *aconteceria* nada, propriamente falando. Então, a "causalidade da causa", isto é, a capacidade que a causa possui de provocar efeitos, ou seja, acontecimentos, efeitos que se produzem no tempo e não são dados desde sempre, deve ser, por sua vez, algo produzido, ou seja, algo acontecido [*etwas Geschehenes*] e pressupõe, portanto, outro estado anterior que representa a sua causa. Isso significa, que tudo o que acontece segundo as leis da natureza terá uma causa; portanto, "haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo".[35] Nunca, então, será possível apontar para uma primeira causa de tudo. Mas isto contradiz a própria lei da natureza, segundo a qual nada acontece "sem uma causa suficiente determinada a priori"[36]. Portanto, devemos pensar uma causa que não seja por sua vez causada, isto é, uma causa livre, "uma espontaneidade absoluta das

---

[35] *KrV*, 444 s./B472 s..

[36]Al-Azm (1972) e Allison (1990) identificam esta lei da natureza com o princípio de razão suficiente de cunho leibniziano (cf. o § 52 da *Monadologia*). Não concordo com tal identificação, mas neste contexto não posso expor a razão da minha discordância.

causas" que seja "capaz de dar início por si a uma série de epifenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza".[37]

A demonstração é seguida por uma observação na qual Kant faz importantes considerações sobre a tese. A primeira é muito importante e consiste em distinguir "a idéia transcendental de liberdade" da liberdade prática, que tem nela seu fundamento, mas não coincide com ela.[38] Sobre este ponto, Kant voltará em seguida. A segunda consideração diz respeito ao fato de que, uma vez demonstrada a existência de uma causa primeira livre, isto é, "a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo", é possível atribuir tal liberdade também a elementos ou substâncias da série, não no sentido de um "começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade".[39] Em outras palavras, é possível afirmar a existência da liberdade no mundo e não somente no início do mundo (isto é, da série no tempo). Kant oferece o exemplo do ato de levantar da cadeira como início de uma nova série. É preciso lembrar, contudo, que quem está falando aqui, apesar da primeira pessoa plural (e sem considerar que geralmente nosso autor prefere a primeira pessoa singular, quando quer destacar a peculiaridade de sua posição em relação a outras ou à tradição), não é Kant, mas o defensor da tese, ao qual nosso filósofo só presta voz, como fará também com o defensor da antítese. Portanto, a posição apresentada aqui não representa a posição de Kant, como às vezes se pensa, já que de maneira nenhuma ele considera demonstrada a existência da liberdade transcendental, embora reconheça a necessidade de afirmá-la.

Alguns comentadores, começando por Hegel,[40] consideram circular o argumento em prol da tese (e isso contradiria a afirmação de Kant, pela qual tese e antítese estão certas em suas reivindicações). Na reconstrução destes críticos, tal argumento é o seguinte: A tese afirma

---

[37] *KrV*, A444 s./B472 s. tradução modificada. O original alemão usa aqui o termo *Erscheinungen*, que é usado também para referir-se aos fenômenos em sentido técnicos (que são os resultados de nossa atividade cognitiva), mas que, mais genericamente, indica "aparências". Ora, já que a tese não é apresentada no âmbito do idealismo transcendental kantiano, mas representa a posição do dogmatismo metafísico, pareceu-nos mais oportuno substituir o termo "fenômenos", usado pelos tradutores portugueses e brasileiros, pela expressão "epifenômenos".

[38] *KrV*, A 448/B476.

[39] *KrV*, A450/B478.

[40] Cf. Hegel 1971, 442.

que a série causal deve ser "completa",[41] para que haja "uma causa suficientemente determinada a priori" (ou seja, a causa que, segundo a antítese, sempre deve ser pressuposta, já que nada acontece sem tal causalidade); a antítese, contudo, não consegue chegar a esta completude da série causal, caindo em um regresso infinito. Ora, o pressuposto sobre o qual se fundamenta este argumento é de que a série causal deve ser "completa" e de que tal completeza não se pode dar se houver um primeiro começo condicionado por sua vez por uma causa – mas este pressuposto é precisamente o que deveria ser demonstrado. Em outras palavras: A lei da natureza implica na existência de uma causa suficientemente determinada a priori das coisas, mas não implica na completeza da série assim como definida na tese (ou seja, como uma totalidade de causas subalternas condicionada por um primeiro começo incondicionado). Daí a presumida circularidade do argumento, que só seria valido aceitando como pressuposto a definição de completeza da série causal que, porém, deveria ser demonstrada pela refutação da antítese.

2b. A antítese e os argumentos em seu favor

A antítese afirma o contrário da tese, isto é, que a causalidade pelas leis da natureza é a única. Também neste caso, a demonstração se dá de forma indireta, admitindo a validade da tese e mostrando suas conseqüências inaceitáveis. O ponto de partida consiste, então, em admitir a existência de uma espontaneidade absoluta capaz de começar "uma série de conseqüências dela decorrentes".[42] Enquanto espontaneidade absoluta, ela não é determinada por nenhuma causa anterior a ela. Cada começo, contudo, pressupõe um estado da causa anterior à ação desta última; ora, "um primeiro começo dinâmico da ação" (isto é, um começo por liberdade ou por espontaneidade) pressupõe um estado que não possui nenhuma relação causal com tal "estado anterior da mesma causa"; disso Kant (ou o defensor da antítese) conclui, de maneira bastante apressada, que "a liberdade transcendental é contraria à lei da causalidade" em geral e não somente à afirmação de que a causalidade natural é a única possível. Na realidade, o verdadeiro argumento contra a tese parece ser aquele, exposto logo em seguida, de que a liberdade transcendental tornaria impossível uma

[41] *KrV*, A446/B474.
[42] *KrV*, A445/B473.

unidade da experiência, já que esta se fundamenta na lei da causalidade; tal liberdade resulta ser, em suma, um ser vazio produzido pelo nosso pensamento. Disso deriva a conseqüência, exposta na segunda parte da demonstração, de que somente na natureza podemos encontrar "o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo". A liberdade seria mera "ausência das leis", entendidas como leis da natureza.[43] Contudo, o termo alemão para indicar tal ausência, isto é, *Gesetzlosigkeit*, pode também indicar ausência de *uma* lei, a saber, da lei de natureza no singular, que é a lei pela qual tudo o que acontece possui uma causa.

O que significa, então, dizer que a liberdade transcendental tornaria impossível a unidade da experiência? Nossa experiência das coisas se dá sob o pressuposto de que tudo o que acontece obedece a uma causa (se dá sob a lei da natureza em singular, em suma). Se admitirmos a existência de outro tipo de causa, nossa experiência dos fenômenos (da série dos condicionados) se tornaria incerta, pois não poderíamos colocar com certeza seus objetos (a série dos condicionados) sob a lei da natureza. Por isso, a unidade da experiência pressupõe que exista somente um tipo de causalidade, a saber, a por natureza, excluindo a possibilidade que exista outro tipo de causalidade como a por liberdade.

A risco de repetir-me, gostaria de insistir sobre este último ponto. Dimpker, Kraft e Schönecker observam, corretamente, que Kant não esclarece o que se entende aqui com "unidade da experiência" e afirmam, menos corretamente, que ele não fundamentaria a afirmação de que tal unidade pressupõe unicamente causas naturais.[44] De fato, Kant não define explicitamente a unidade da experiência, mas parece-me bastante claro que Kant quer afirmar aqui o seguinte: para que nossas múltiplas experiências possam ser consideradas como referindo-se todas à mesma realidade, é necessário que tal realidade obedeça ao mesmo tipo de causalidade, a saber, à por natureza, sem que haja fenômenos que obedecem a outra causalidade, pois isso impossibilitaria conciliar a experiência deles com a dos fenômenos que obedecem à lei da natureza. Que a causalidade em questão só possa ser a por natureza e não, justamente, a por liberdade deriva do fato que liberdade é concebida aqui como ausência de lei, "pois se a liberdade fosse

[43] *KrV*, A447/B475.
[44] Cf. Dimpker et alii 1996, 215.

determinada por leis não seria liberdade".[45] A própria definição de liberdade transcendental excluiria, em suma, a possibilidade de que ela seja determinada por leis. Isso, contudo, não significa que o argumento apresentado na antítese contra a tese seja válido: o seria somente se aceitássemos o pressuposto implícito de que somente são possíveis e pensáveis leis como as de natureza e que nenhum outro tipo de lei (lei da liberdade, por exemplo) é imaginável.

2c. Algumas considerações sobre tese e antítese

Não há consenso entre os comentadores sobre a questão se a antítese opere com o conceito de incondicionado, como afirmam Dimpker, Kraft e Schönecker,[46] ou se antes ela renuncie completamente a tal conceito, como afirmam Strawson e Brandt.[47] Ambas as posições podem contar com apoios textuais.[48] Pessoalmente, concordamos com a primeira, que salienta como "há duas maneiras de determinar o incondicionado",[49] que se opõem mutuamente, mas que são ambas possíveis. A base textual mais relevante para esta leitura é a seguinte:

> Pode acontecer que, pelo lado das condições, a série das premissas tenha um primeiro termo como condição suprema, ou não o tenha e, conseqüentemente, seja sem limites a parte priori; deverá, todavia, conter sempre a totalidade das condições, mesmo supondo que nunca conseguiríamos aprendê-la; e é preciso que toda a série das condições seja incondicionalmente verdadeira para que o condicionado, considerado como conseqüência resultante dessa série, valha como verdadeiro. É esta uma exigência da razão, que apresenta o seu conhecimento como determinado a priori e o declara necessário, ou em si mesmo, e nesse caso não carece de fundamentos ou, quando esse conhecimento é derivado, como elemento de uma série de

---

[45] *KrV*, A447/B475.
[46] Cf. Dimpker et alii 1996, 183.
[47] Cf. Strawson 1981, 179; Brandt 1989, 183.
[48] No caso da primeira veja-se *KrV*, A332/B389 e A417s./B445s., no caso da segunda veja-se em particular *KrV*, A467ss./B495ss.
[49] DIMPKER et alii 1996, 184.

> princípios, por sua vez incondicionalmente verdadeira.[50]

Então, ainda que a série em questão seja uma série de epifenômenos condicionados, sem que haja um *prius* incondicionado, do qual a série receba seu início (como afirma a tese), a própria série enquanto totalidade representa, para a antítese, um incondicionado. Portanto, tese e antítese lidam ambas com um incondicionado, embora este seja concebido de maneira diferente.

Cabe salientar a importância do conceito de "série", para cuja compreensão é necessário recorrer a outro passo do texto, a saber, B437. Lá Kant afirma que, quando falamos em um dado condicionado, já estamos pressupondo suas condições, as quais "devem ser consideradas dadas com ele". Contudo, ao considerarmos um dado particular inserido no fluxo temporal dos acontecimentos, a pressuposição vale somente para a série ascendente das condições, isto é, para aqueles dados que levam necessariamente ao dado em questão, não para a série descendente, isto é, para os dados que derivam dele. Em outras palavras, ao observarmos um epifenômeno situado temporalmente, só podemos considerar como dadas as condições temporalmente anteriores a ele, enquanto as que são conseqüências dele devem ser consideradas como "*dabiles*", isto é, como passíveis de serem dadas.

Ora, a antítese parte da idéia de que a serie causal é infinita no tempo, não possui nenhum começo incondicionado, mas é ela mesma – em sua totalidade – este incondicionado. A tese, pelo contrário, afirma a existência de um primeiro começo, isto é, de um início temporal da série causal e sustenta que tal começo é incondicionado e, portanto, espontâneo ou livre. Neste sentido, a antinomia parece ter como objeto unicamente a contradição entre a afirmação de uma causa primeira incondicionada do mundo (tese) e sua negação (antítese). Contudo, o mencionado exemplo da cadeira oferecido por Kant (ou pelo defensor da tese) na observação sobre a tese aponta para uma aplicação do conceito de liberdade transcendental no mundo e não somente antes do seu começo. A liberdade transcendental como capacidade de começar espontaneamente uma série causal não pertence, então, somente à primeira causa incondicionada do mundo, mas pode ser atribuída também a seres deste mundo, como um ser humano que se levanta de uma cadeira. É sobre tudo neste sentido que a liberdade transcendental é

---

[50] *KrV*, A332/B38.

o fundamento da liberdade prática, como Kant afirmará na "solução" da antinomia (ver a próxima seção). Mas pode-se afirmar que, de fato, a liberdade objeto da tese é também liberdade no mundo? É legítimo o exemplo da cadeira neste contexto?

Na observação sobre a tese, Kant (e aqui parece ser ele mesmo a falar e não o defensor da tese) afirma:

> Ficando assim provada, embora não compreendida em si mesma, a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo, *é-nos lícito* também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade.[51]

Trata-se, justamente, de uma afirmação que, contudo, não parece plenamente justificada. A existência de um começo espontâneo de uma série no tempo foi provado (como se afirma aqui) em relação à série total de condicionados, isto é, em relação ao mundo. A tese prova, em suma, que existiria uma primeira causa incondicionada do mundo e, portanto, prova a existência de uma liberdade transcendental na dimensão cosmológica (lembramo-nos que as antinomias dizem respeito à idéia cosmológica, não à dimensão psicológica ou à alma, que é objeto dos paralogismos). Não parece tão lícito passar da afirmação da existência de tal liberdade nesta dimensão à afirmação de sua existência na dimensão intramundana. Seria possível imaginar um mundo em que a *causa prima* age livremente e dá início a uma série implacavelmente necessária e condicionada. O sujeito da liberdade transcendental "provada" na tese é esta causa primeira do mundo, não qualquer outro sujeito no mundo. No máximo, seria pensável que esta causa siga agindo livremente no mundo, começando sempre novas séries no tempo. Isso, contudo, levaria à dificuldade salientada pela antítese, a saber, a impossibilidade de ter uma experiência unitária dos fenômenos, pois nunca teríamos a certeza se eles obedecem às leis de natureza ou à causalidade por liberdade desta causa primeira sempre ativa.

Resumindo, é inegável que Kant aplique o conceito de liberdade transcendental não somente a uma primeira causa incondicionada do mundo, mas também a causas de novas séries no mundo (por ex. a

---

[51] *KrV*, A450/B478 – realce meu.

sujeitos práticos como os seres humanos). Contudo, tal aplicação não parece ser lícita como afirma nosso filósofo – ou o defensor da tese, se aceitarmos a hipótese interpretativa de que aqui não é o próprio Kant que fala. Esta última interpretação me parece mais convincente, pois responderia mais à intenção kantiana que é, como vimos, a de não defender nem a tese, nem a antítese, mas de deixar que elas se esgotem em sua luta recíproca e inútil.

3. A "solução" da terceira antinomia

Como já vimos, Kant não tenta resolver as antinomias em prol da tese ou da antítese, mas prefere (aplicando o "método cético") mostrar que a luta entre elas é um conflito por nada.[52] Isso possibilita a "solução crítica" da antinomia, oferecida a partir da sétima seção do capítulo segundo[53] e que consiste, basicamente, em afirmar uma posição completamente diferente daquela que representa o pressuposto implícito da tese e da antítese. Estas últimas se baseiam sobre um realismo transcendental, pelo qual "as modificações de nossa sensibilidade" são "coisas subsistentes por si mesmas"; a tal posição Kant contrapõe seu idealismo transcendental, pelo qual "tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que [...] não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si".[54] O realismo transcendental representa um erro comum, já que, como admite Kant, "é natural considerar os fenômenos [...] como coisas em si e outrossim como objetos dados ao simples entendimento".[55] Ora, tese e antítese cometem a mesma falácia, ao tomar os fenômenos como coisas em si, e se diferenciam unicamente em relação à questão, "se as relações entre estas coisas são determinadas segundo uma causalidade natural ou também segundo uma causalidade da liberdade".[56] À luz disso, segue-se que também a aplicação da liberdade transcendental a séries de eventos no mundo é o resultado desta falácia – independentemente do fato de representar uma inferência ilícita, como se afirmou antes. Contudo, Kant não abandona esta idéia, mas a coloca em um plano diferente àquele no

---

[52] *KrV*, A501/B529.
[53] *KrV*, A497ss./B525ss.
[54] *KrV*, A490s./B518s.
[55] *KrV*, 500/B528.
[56] DIMPKER et alii 1996, 189.

qual a tese da terceira antinomia a colocava. Vamos agora analisar brevemente a argumentação kantiana, seção por seção.[57]

Na terceira seção,[58] Kant afirma que as antinomias surgem porque a razão é levada necessariamente a buscar as condições incondicionadas dos epifenômenos que são objetos de sua experiência. Ao fazer isso, ela inevitavelmente vai além dos limites da própria experiência, criando idéias (como a de liberdade transcendental) às quais nada corresponde. Ao fazer isso, contudo, ela persegue determinados interesses, que levam à formulação das teses e das antíteses, isto é, das posições dogmáticas defendidas nas primeiras e das posições empiristas defendidas nas segundas. Em primeiro lugar, Kant menciona, "do lado do dogmatismo" ou "da tese", um interesse "prático a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está seu verdadeiro interesse".[59] Como se vê, aqui Kant parece tomar decididamente posição em prol da tese, mas não no sentido de defender seu caráter epistêmico (ele permanece da idéia de que a tese é o resultado de uma falácia), mas no sentido de simpatizar com seu conteúdo teórico pelas conseqüências práticas deste último. O fato de nos pensarmos livres em nossas ações representa, junto às outras teses, uma das "pedras angulares da moral e da religião". Ao analisar os interesses do empirismo, que se expressa nas antíteses, Kant afirma que este não teria nenhum interesse prático e que, antes, eliminaria toda a força da moral e da religião, já que, se (como afirma a antítese) não somos livre,"as idéias morais e os seus princípios perdem todo o valor".[60] Na realidade, isso vale somente se partirmos de uma concepção da moral centrada na noção de responsabilidade individual (como é o caso da ética kantiana), mas não vale se partirmos de um determinismo de tipo hobbesiano ou espinoziano, que, apesar de negar que sejamos livres no sentido de Kant, é capaz de distinguir ações moralmente lícitas e ilícitas e de elaborar uma teoria da motivação moral, pela qual os indivíduos são levados a tomar certas linhas de ação por mecanismos internos identificados com as paixões, entre as quais estão o medo da punição (legal ou social) e a esperança de um prêmio – aqueles móbiles patológicos que Kant recusará em sua filosofia moral.

---

[57] Cf. Watkins 1999, que representa um comentário esclarecedor desta parte do livro.

[58] *KrV*, A462 ss./B490 ss.

[59] *KrV*, A466/B494.

[60] *KrV*, A468/B496.

Em segundo lugar, há também um interesse especulativo da razão em defender as teses, já que as antíteses caem em um regresso infinito e não são capazes de encontrar um apoio incondicionado "numa coisa existente por si mesma, como ser originário".[61] É questionável a afirmação de que a razão teria um interesse *especulativo* em obter o "apoio incondicionado", mencionado por Kant, somente recorrendo a tal ser originário. O verdadeiro horror, suscitado na maioria dos filósofos modernos pela idéia de um universo sem um começo que o transcenda ou que dê início à série causal dos eventos condicionados, parece responder mais a um interesse prático, a saber, à superação de um incômodo que parece ser, justamente, psicológico antes do que especulativo. Não fica claro porque a razão não poderia aceitar a totalidade infinita dos epifenômenos (condicionados) como sendo a base incondicionada de seu conhecimento e se sinta obrigada a pensar tal base na forma de um início *temporal* da série causal, como um A que provoca B, C, D etc. Neste sentido, se alguém objetar que a afirmação de que a série causal é ela própria infinita e incondicionada é arbitrária, poder-se-ia responder que também a afirmação da existência de uma causa primeira incondicionada na forma de um ente originário é arbitrária. Postular a necessidade de um início da série causal não parece corresponder a um interesse especulativo superior ou mais legitimo do que afirmar que tal série é infinita. É verdade que, ao buscar o fundamento primeiro da séria causal, o dogmatismo segue o entendimento comum (nisso consiste o terceiro interesse da razão em defender a tese), mas isso parece abrir espaço à justificativa, pela qual a filosofia deveria seguir tal entendimento em suas intuições, quando – pelo contrário – sua tarefa muitas vezes consiste em mostrar-lhe suas ilusões ou até seus erros. Contrariamente à primeira impressão, porém, Kant não aceita a posição dogmática e afirma que "o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens bem aliciantes e ultrapassam amplamente" as do dogmatismo.[62] O empirismo não admite que o entendimento deixe o "terreno que lhe é próprio", a saber, o "terreno das experiências simplesmente possíveis", prendendo-se a idéias cujos objetos não conhece, "porque, sendo apenas seres do pensamento, nunca lhe podem ser dados".[63] Contudo, ainda que o empirismo possua uma função moderadora, a de "abater a temeridade e

---

[61] *KrV*, A467/B495.
[62] *KrV*, A468/B496.
[63] *KrV*, A468 s./B496 s.

a presunção da razão, que [...] se ufana de sua penetração e do seu saber, precisamente onde cessa a penetração e o saber",[64] ele acaba tornado-se por sua vez "dogmático em relação às idéias", negando o que "excede a esfera dos seus conhecimentos intuitivos" e caindo, portanto, "ele próprio no erro de imodéstia" do dogmatismo, com o agravante de provocar "um prejuízo irreparável" ao interesse prático da razão.[65]

Aparece evidente nestas páginas a razão pela qual Kant, embora recuse as pretensões cognitivas do dogmatismo, defende a necessidade de pensarmos as idéias defendidas nas teses das antinomias cosmológicas. Tal razão é eminentemente prática e pode ser resumida na mencionada afirmação de que "se não há um Ser originário distinto do mundo" (primeira antítese), "se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor" (segunda antítese), "se a nossa vontade não é livre" (terceira antítese) e se "a alma é tão divisível e corruptível como a matéria" (quarta antítese), "então as idéias morais e os seus princípios perdem todo o valor".[66] Por isso, Kant fala em um interesse prático da razão na validade das teses correspondentes. Isso não significa que seja possível provar tal validade de maneira especulativa ou teorética (Kant demonstrará tal impossibilidade em relação à idéia de Deus no terceiro capítulo)[67]; contudo, será possível chegar às idéias em questão a partir do uso prático da razão, como acontecerá na segunda *Crítica* e, pelo menos em relação à liberdade, na *Fundamentação*.

Na quarta seção, Kant afirma que há algumas questões colocadas pela razão pura que exigem de ser resolvidas e que as ideias cosmológicas *podem* ser resolvidas, já que são relativas a um objeto dado (neste caso, o mundo). A resposta à terceira antinomia será oferecida por meio do recurso ao idealismo transcendental, como mencionado acima e se dá na seção nove do II capítulo.[68] Basicamente, a resposta consiste em distinguir dois âmbitos, a saber, o fenomênico ou sensível e o numênico ou inteligível, e em afirmar que a causalidade por natureza atua no primeiro e a causalidade por liberdade é ativa somente no segundo. O erro lógico da tese e da antítese da Terceira Antinomia consiste em supor que existe um único âmbito, justamente, no qual os epifenômenos possuiriam realidade em si, ou seja, nos termos do

---

[64] *KrV*, A470/B498.
[65] *KrV*, A471/B499.
[66] *KrV*, A468/B496.
[67] Cf. *KrV*, A583 ss./B611 ss.
[68] *KrV*, A532 ss./B560 ss.

idealismo transcendental, os fenômenos seriam coisas em si. Se fosse assim, a antítese seria mais convincente do que a tese, ao afirmar a causalidade por natureza como único tipo de causalidade possível. Por isso, para admitir a existência da liberdade, é necessário tomar a perspectiva do idealismo transcendental, pelo qual os objetos da experiência (os epifenômenos) são, na realidade, meros fenômenos, que não possuem existência independente fora do pensamento.[69]

Kant introduz a noção de "inteligível" em A538/B566 para referir-se a um aspecto dos eventos *objetos* de experiência que não é, por sua vez, passível de ser intuído sensivelmente ("chamo inteligível num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno"). O fato de pensarmos os objetos dos sentidos nesta dupla maneira não representa uma contradição com aquilo que fora afirmado na Estética e na Analítica transcendentais relativamente ao fato de que só temos experiência sensível de fenômenos, não das coisas em si. Em momento nenhum, ele afirma que seja possível ter experiência do âmbito inteligível das coisas e, portanto, da liberdade entendida como pertencente a tal âmbito. Muito pelo contrário, afirma quase no início da parte dedicada à solução da Terceira Antinomia que a liberdade "é uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, *nada contém extraído da experiência* e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada *em nenhuma experiência*".[70] Nossa experiência dos fenômenos nos mostra relações causais necessárias entre eles, pois tudo o que acontece em tal mundo deve ter uma causa, como Kant lembra mais uma vez; portanto, não temos experiência sensível da liberdade e, então, ela pertence ao mundo inteligível dos númenos.

Carnois salienta que não é suficiente distinguir dois mundos ou âmbitos, nos quais diferentes causalidades seriam ativas, pois o que se afirma é que uma dela, a causalidade por liberdade, provoca efeitos no mundo sensível, ainda que a série formada por tais efeitos obedeça à causalidade por natureza.[71] Este intérprete remete ao fato de que a terceira antinomia surge quando se aplica uma categoria dinâmica (a de causalidade) a eventos que não são objetos da experiência sensível. Ora, as categorias dinâmicas admitem uma síntese de elementos heterogêneos;[72] portanto, "a série dinâmica de condições sensíveis

---

[69] Cf. *KrV*, 491/B519.

[70] *KrV*, A533/B561 – realce meu.

[71] Cf. Carnois 1987, 10 s.

[72] *KrV*, A530/B558.

admite ainda uma condição heterogênea que não é uma parte da série, mas que, como simplesmente *inteligível*, se encontra fora da série".[73] Isso tornaria possível que a causalidade por liberdade se aplique no mundo sensível, que lhe é heterogêneo. Este ponto é importante para pensarmos nossas ações neste mundo como sendo consequência de nossa liberdade inteligível.

Note-se que Kant não afirma que devemos necessariamente pensar cada *objeto* sensível como pertencendo ao mesmo tempo ao mundo inteligível, mas tão somente que podemos pensá-lo desta maneira ("nada impede atribuir..."). Aplicando esta dupla visão ao "*sujeito* do mundo dos sentidos" teríamos, escreve Kant,

> em primeiro lugar, um caráter empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza [...]. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno.[74]

Isso leva Kant a reformular a questão relativa à possibilidade da liberdade da maneira seguinte:

> Aqui põe-se apenas o problema de saber se, reconhecendo na série completa de todos os acontecimentos somente a pura necessidade natural, será possível ainda considerar esta necessidade, por uma lado, como efeito produzido pela liberdade, ou se entre estas duas espécies de causalidade há uma contradição estreita.[75]

Destarte, Kant aponta para a possibilidade de considerar o mesmo acontecimento como pertencendo a dois âmbitos diferentes e como obedecendo a duas causalidades diferentes (à por natureza e à por liberdade). O elemento central para entender a solução crítica à Terceira

---

[73] *Ibidem*.
[74] *KrV*, A539/B567.
[75] *KrV*, A 543/B571.

Antinomia consiste, em suma, na possibilidade de pensar o *sujeito* como pertencendo ao mesmo tempo aos dois mundos, isto é, como possuindo ao mesmo tempo caráter sensível e caráter inteligível. Cada ação, como salienta Kant,[76] possui uma causa entre os fenômenos; deste ponto de vista, ela é um simples efeito da natureza, isto é, como o resultado de um mecanismo natural que faz com que o sujeito a cumpra (como quando levanto da cadeira pelo fato de acionar determinadas partes do meu corpo); mas, graças à teoria dos dois mundos, posso observá-la como um efeito da causalidade por liberdade, isto é, como o resultado de uma decisão livre do sujeito (da decisão de levantar da cadeira, em nosso exemplo). Assim, é pensável que o movimento do meu corpo aconteça conforme as leis de natureza, mas que a decisão de levantar da cadeira obedeça a outro tipo de causalidade, à por liberdade.

Kant faz aqui uma tentativa de explicar como chegamos a pensar-nos como 'cidadãos' dos dois mundos, servindo-se de uma estrutura argumentativa que será retomada com maior convicção e sofisticação na segunda *Crítica*. O ser humano se conhece "a si mesmo pela simples apercepção", ou seja, por meio de algo diferente das meras impressões dos sentidos.[77] Kant parece sugerir aqui que temos um acesso a nós mesmos diverso da experiência sensível e que nos leva a considerar-nos, ao mesmo tempo, um fenômeno e também "do ponto de vista de certas faculdades [...] um objeto meramente inteligível".[78] As faculdades em questão são o entendimento e a razão, das quais, de fato, não possuímos experiência sensível, mas de cuja existência temos inegavelmente certeza. Ora, a razão possui uma causalidade, como "claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas".[79] O dever implícito em tais imperativos é diferente de qualquer espécie de necessidade natural expressa nas leis de natureza. A língua alemã distingue entre *sollen* (dever) e *müssen* (ter que) e é precisamente a esta distinção que Kant se refere aqui. Na natureza (no mundo dos fenômenos), as coisas *têm que* acontecer conforme as leis naturais, mas não *devem* fazê-lo, pois não faria sentido usar esta expressão, que implica na possibilidade de uma violação, ou seja, na possibilidade de que as coisas aconteçam de outra forma. O dever expresso no verbo *sollen* "exprime uma ação possível", não necessária,

---

[76] *KrV*, A542/B570.
[77] *KrV*, A546/B574.
[78] *Ibidem*.
[79] *KrV*, A547/B575.

ainda que se trate de uma ação que acontece no mundo fenomênico e, portanto, sob condições naturais. Contudo, observa Kant, "estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenômeno".[80] Os estímulos naturais (as paixões de Hobbes e Spinoza) não podem produzir o dever (*sollen*), que, portanto, é produzido pela razão, que pertence ao mundo inteligível. Ao mesmo tempo, porém, para que este dever não permaneça algo vazio, devemos pensar que a razão "possua, realmente, causalidade em relação aos fenômenos". Portanto, "a razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um caráter empírico", que se manifesta justamente nas ações concretas realizadas em conformidade com seus imperativos. "Assim", conclui Kant, "o arbítrio de todo homem possui um caráter empírico, que é tão só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais".[81] Esta causalidade de caráter inteligível "não nasce, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo",[82] isto é, não pode ser considerada como subordinada às leis da natureza. Portanto, é *pensável* que uma série de eventos tenha uma causa diferente da causalidade por natureza, a saber, uma causalidade por liberdade.

Note-se que Kant não está afirmando que temos um conhecimento teorético ou especulativo da causalidade da razão. Seu argumento é de caráter prático: já que existe a ideia de um dever (*sollen*), deve ser possível cumprir uma ação correspondente a tal dever de maneira livre (à diferença do que aconteceria no caso de um *müssen*, de um 'ter que', que não nos deixaria alternativas). Em outras palavras, podemos dizer que a liberdade se manifesta na possibilidade de não seguir os imperativos da razão, de agir diversamente das regras ditadas por ela.[83] Isso, porém, não significa que possuímos um conhecimento de

---

[80] *KrV*, A548/B576.

[81] *KrV*, 549/B577.

[82] *KrV*, A551/B579.

[83] O recurso ao conceito de dever para demonstrar a possibilidade da liberdade é problemático, pois a existência de tal dever não demonstra necessariamente a existência da liberdade individual. Segundo Kant, a razão é uma faculdade de legislação moral compartilhada por todos os seres racionais (portanto, por todos os seres humanos) e seria impensável que existam sujeitos incapazes de reconhecer suas leis e de obedecê-las ou violá-las livremente. Esta visão é questionada por éticas que pretendem abandonar o paradigma chamado de "filosofia da consciência" ou de "filosofia do sujeito" em nome de um

tal liberdade. No máximo, podemos afirmar que não há incompatibilidade entre a causalidade por liberdade e a por natureza.[84] Neste sentido, é lícito afirmar que "a solução crítica da terceira antinomia demonstra meramente a compatibilidade das posições da tese e da antítese",[85] ainda que isso não signifique, naturalmente, que Kant estaria defendendo uma posição compatibilista em relação à questão da liberdade. Não se trata, contudo, de um resultado de pouco valor, já que (1) permanece, pelo menos, aberta a questão da possibilidade de a liberdade existir e (2) fica excluído que a causalidade por natureza seja a única possível.[86] Ainda que a ideia de liberdade não possa ser demonstrada teoricamente, Kant lhe atribui importância e significado enquanto princípio regulativo[87] e como base irrenunciável para pensarmos toda moralidade.[88] Não discutirei aqui estas páginas,[89] mas me limitarei a algumas conclusões finais a partir do texto da solução da Terceira Antinomia.

A razão pela qual Kant não renuncia à ideia de liberdade transcendental, já que não temos experiência dela é o interesse prático da razão em tal ideia, já que sobre ela se fundamenta a liberdade prática:

---

paradigma intersubjetivo, no qual a razão deixa de ser uma faculdade objetiva presente na consciência dos sujeitos morais e assume um caráter linguístico ou comunicativo que pode inclusive manifestar-se no processo, pelo qual são estabelecidas as normas morais (como na ética do discurso de Apel e Habermas). Mas a crítica mais radical provém atualmente das neurociências e da neurobiologia: ainda que existisse uma razão capaz de ditar normas morais, haveria indivíduos que não conseguem obedecer a tais normas por razões ligadas à sua natureza "fenomênica" (por ex. por determinadas configurações cerebrais e neuronais, ou até por questões genéticas, como no caso de algumas psicopatologias). O raciocínio kantiano pelo qual "se devo praticar a ação X, então sou livre de praticá-la ou não" e pelo qual, portanto, o indivíduo é sempre plenamente responsável de suas ações, não sobrevive ao ataque conjunto das éticas intersubjetivas e das neurociências.

[84] *KrV*, A538/B586.

[85] GARDNER 1999, 261.

[86] Gardner (1999, 262) menciona neste contexto aquilo que Kant chama de "uso polêmico da razão", ou seja, "a defesa das suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas". Não se trata, em suma de afirmar a verdade de tal proposições, mas de afirmar que "ninguém pode afirmar o contrário com certeza apodíctica (nem mesmo com a maior verossimilhança)" (*KrV*, 739 s./B767 s.)

[87] Cf. o Apêndice à Dialética Transcendental: *KrV*, A642 ss./B670 ss.

[88] Cf. o Cânone da Razão Pura: *KrV*, A795/B823.

[89] Ver os artigos de Carlos Ferraz e de Flávia Chagas neste livro.

se a primeira não existisse, não existiria a segunda,[90] e isso iria contra o mencionado interesse prático da razão.[91] Isso, contudo, não representa um argumento em prol da existência da liberdade transcendental, mas aponta somente para o fato que tal existência é desejável pelas suas consequências práticas (ou melhor: afirma que a não existência da liberdade transcendental traz consigo consequências práticas indesejáveis, anulando a validade das ideias morais e de seus princípios, como afirmava Kant discutindo o empirismo na terceira seção). Por isso, Kant deveria demonstrar que tal liberdade existe de fato e que podemos afirmar sua existência apesar de não termos experiência sensível dela: uma tarefa não somente complicada, mas duvidosa do ponto de vista crítico.

O próprio Kant parece ser consciente disso e escreve, num passo a nosso ver central, que não pretende demonstrar não somente a realidade, mas nem sequer a possibilidade da liberdade:

> Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos de nosso mundo sensível. Não só isso não teria sido uma consideração transcendental, que apena se ocupa de conceitos, nem poderia ser bem sucedida, porquanto não se pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade; nem tal se conseguiria, porquanto não se pode conhecer em geral nem a possibilidade de qualquer princípio real, nem de qualquer causalidade, mediante simples conceitos *a priori*: a liberdade é aqui tratada apenas como ideia transcendental mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de

[90] Kant afirma expressamente em *KrV*, A534/B562 que "a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática".

[91] Rohden chama a atenção para o fato de que "Kant vinculara toda a sua filosofia com o interesse da razão pela liberdade" (ROHDEN 1981, 27); destarte, este intérprete faz desta última noção o cerne do pensamento kantiano.

> vista sensível, a série das condições no fenômeno.[92]

Isso significa que, do ponto de vista do idealismo transcendental assim como é apresentado na *Crítica da razão pura* até este momento, não há como provar positivamente que existe a liberdade transcendental e, portanto, a liberdade prática.

Há, contudo, outro aspecto, indicado claramente por Valério Rohden quando observa que "a ideia teórica da liberdade" é um conceito necessário para que a própria razão teórica possa preencher uma sua lacuna, a saber, a de imaginar o sujeito como autor responsável de suas ações.[93] Rohden insiste sobre este ponto, para mostrar toda a centralidade, para a filosofia kantiana, da noção de interesse da razão pela liberdade. "Desde este ponto de vista", escreve, "pode-se entender por que Kant viu na liberdade o horizonte unitário da Filosofia como ciência da razão", já que "os dois objetos da filosofia, [...] que são a natureza e a liberdade, apenas de início são tratados separadamente, mas em última análise pertencem a um único sistema filosófico".[94] Coerentemente com tal leitura, Rohden defende que "o interesse da razão pela liberdade é a condição do seu conhecimento prático", atingido na segunda *Crítica*,[95] e que pode ser resumido na ideia de que "o homem conhece a sua liberdade, enquanto se deixa determinar praticamente por ela".[96] Neste contexto, não cabe analisar a maneira em que Kant fundamenta nosso conhecimento prático da liberdade; limitamo-nos a lembrar, seguindo mais uma vez Rohden, que a fundamentação da realidade da liberdade "só poderá ocorrer fora da *Crítica da razão pura*"[97] e será realizada nas obras de filosofia moral. A centralidade da Terceira Antinomia na economia da primeira *Crítica* consiste precisamente em criar uma ponte entre os diferentes usos da

---

[92] *KrV*, A557 s./B585 s.
[93] Cf. Rohden 1981, 34.
[94] *Ibidem*, 55 s.; cf. *KrV*, A840/B868.
[95] No ensaio Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wollfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, escrito em 1793 e publicado em 1804 (AA XX, 257 ss.; trad. portuguesa: Os progressos da metafísica, Lisboa: Edições 70, 1985), Kant tenta uma fundamentação transcendental dessa espécie de conhecimento (cf. Rohden 1981, 85 s.).
[96] *Ibidem*, 85.
[97] *Ibidem*, 106

razão e, assim, em apontar para aquela unidade da razão, que representa um elemento central do pensamento kantiano.

Referências

AL-AZM, S. J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. The Antinomy of Pure Reason, Section 9. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 465-490.

AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind. Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

_____. The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 371-390.

BAUMANN, P. Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft. In: *Kant-Studien*, 79, 1988, 183-200.

BRANDT, R. Analytic/Dialectic. In: SCHAPER, E; VOSSENKUHL, W (eds.). *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1989, 179-195.

CARNOIS, B. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

DIMPKER, H.; KRAFT, B.; SCHÖNECKER, D. Torsionen der dritten Antinomie. Zum Widerstreit ihrer Beweise und Anmerkungen. In: OBERER, H. (hrsg.). *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Band II. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, 175-237.

FERRARI, J. Das Ideal der reinen Vernunft. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998,491-523

GARDNER, Sebastian. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. London e New York: Routledge, 1999.

GREENWOOD, J. D. Kant's Third Antinomy: agency and causal explanation. In: *International Philosophical Quarterly*, 30, 1990, 43-57.

HATFIELD, G. Empirical, Rational, and Transcendental Psychology. Psychology as Science and as Philosophy. In: GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 200-227.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. In: *Werke in 20 Bänden*. Volume 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

HEIMSOETH, H. *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil: Vierfache Vernunftautonomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter*. Berlin: de Gruyter, 1967.

HINSKE, N. Kants Begriff der Autonomie und die Etappen seiner Ausarbeitung. In: *Kant-Studien*, 56, 1965, 485-496.

_____. Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. Und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomielehre. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XVI, 1972.

HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.

HORSTMANN, R. Kants Paralogismen. In: *Kant-Studien*, 83, 1993, 408-425.

_____. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 525-545.

KALTER, A. *Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgechichtliche Untersuchung zum Paralogismuskapitel*

der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Meisenheim/Glan: Anton Hain, 1975.

KAWAMURA, K. *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Würzeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

KLEIN, J. T. Considerações entorno à tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana. In: PINZANI, A.; ROHDEN, V. (orgs.). *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefipo, 2010, 87-108.

KRINGS, H. Funktion und Grenzen der "transzendentalen Dialektik" in der Kritik der reinen Vernunft. In: SCHÖNRICH, G.; KATO, Y. (hrsg.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 225-239.

NODARI, P. C. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

RENAUT, A. Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 353-370.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SCHMUCKER, J. *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bonn: Bouvier, 1990.

SEIFERT, J. Das Antinomieproblem als ein Grundproblem aller Metaphysik: Kritik der "Kritik der reinen Vernunft". In: *Prima Philosophia*, 2, 1989, 143-168.

SELLARS, W. "...this I or he or it (the thing) which thinks...". Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (A 346/B 404). In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44, 1970, 5-31.

STRAWSON, P. F. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Königstein am Taunus: Anton Hain, 1981.

_____. Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the 'Outside Observer'. In: CRAMER, K. et alii (hrsg.). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 203-219.

STURMA, D. Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 353-370.

WATKINS, E. The Antinomy of Pure Reason, Sections 3-8. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998, 447-464.

WIKE, V. *Kant's Antinomies of Reason. Their Origin and Their Resolution*. Washington: University Press of America, 1982.

REFUTAÇÃO DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO, OU FILOSOFIA CRÍTICA VERSUS FILOSOFIA DOGMÁTICA[*]

Andrea Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Maringá

Considerações iniciais

Kant chamou de "prova ontológica" a estratégia argumentativa em que se busca provar a existência de Deus *a partir de meros conceitos*, em contraposição àqueles argumentos nos quais procedemos a partir de uma experiência, seja ela determinada ou não[1]. Não é por

---

[*] Este mesmo trabalho encontra-se publicado na revista *Veritas* (v. 56, n. 02, 2011, pp. 64-83). Agradeço ao seu editor, Roberto Hofmeister Pich, por ter permitido que ele fosse republicado no presente volume. Uma primeira versão do texto foi lida no "I Colóquio de Filosofia Medieval da UEM". Sou grata aos colegas Paulo Ricardo Martines (UEM), Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA) e Cesar Ribas Cezar (Unifesp), pelas críticas e sugestões feitas na ocasião, que levaram a um aprimoramento significativo de meu trabalho. Uma versão bem mais próxima da definitiva foi lida no "I Encontro Perspectivas sobre a Filosofia Kantiana", da UFPR. Também agradeço aos colegas ali presentes pelas contribuições apresentadas à minha reflexão sobre o assunto. Por fim, devo ainda expressar minha gratidão a Robert Hanna (University of Colorado at Boulder) pela instigante discussão que mantivemos sobre o assunto deste texto, uma vez que ele defende exatamente a tese oposta àquela a ser defendida aqui, a saber, que juízos existenciais teriam seu caráter sintético derivado da exigência semântica de que seus conceitos tenham referentes empíricos.

[1] Cf. *KrV* A 590-1/B 618-9. Para citações de textos clássicos, procedo da seguinte forma. No que diz respeito a obras de Kant, uso as abreviaturas: *Br* para *Briefe* (*Correspondências*), *Log* para *Logik* (*Lógica*) e *KrV* para *Kritik der reinen Vernunf* (*Crítica da Razão Pura*). A última obra é citada pela paginação das edições originais A/B. As duas primeiras são citadas pela paginação da *Akademie-Ausgabe* (AA). Neste caso, mencionarei também o número do volume dessa edição das obras completas de Kant, antes do número da página no volume. As citações de Descartes trazem na referência a edição de Charles

acaso que sua tentativa de refutação do argumento ontológico recebe uma posição de destaque naquela divisão de sua *Crítica da Razão Pura* intitulada "Dialética Transcendental". Caberia à Dialética Transcendental a tarefa de denunciar os abusos da razão pura, que se dariam justamente quando essa atreve-se a buscar o conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível[2]. Por outras palavras, mais enfáticas e diretas, como todos sabemos, a Dialética Transcendental pretenderia pôr um fim à metafísica dogmática entendida como ciência, expondo as diferentes falácias em que a razão se enredaria ao tomar os seus princípios de unificação sistemática do conhecimento como sendo objetivos ou constitutivos da realidade. Nesse sentido, a Dialética visa inviabilizar o conhecimento de qualquer absoluto, seja ele o mundo, a alma ou Deus.

No que diz respeito a Deus, fica evidente que o argumento ontológico é o inimigo número um a ser combatido, pelo fato de ele ser o alvo também nas críticas de Kant à chamada prova físico-teológica (que parte da experiência do mundo tal qual o conhecemos para a existência de Deus) e à chamada prova cosmológica (que tem por premissa a realidade de uma experiência qualquer e por conclusão a afirmação da existência de Deus). Kant acredita que, em última instância, esses dois argumentos a favor da existência de Deus resolvem-se no argumento ontológico, porque, supostamente, eles não seriam capazes de provar a existência de algo além de um ser necessário em geral[3], na prova cosmológica, ou de um arquiteto do mundo[4], na prova físico-teológica, sem o apelo ao argumento ontológico. Daí que a

---

Adam e Paul Tannery (AT) de suas obras completas. Tanto as *Meditações* quanto as *Objeções e Respostas* encontram-se no volume VII dessa edição das obras completas de Descartes, publicadas pela Librairie Philosophique J. Vrin. Por essa razão, consta "AT, VII" nas referências. A página indicada nas referências será, portanto, sempre a página desse volume. Nas citações do *Proslogion* de Anselmo, faço referência ao número do capítulo e à página do texto latino publicado na edição crítica francesa dirigida por Michel Corbin. Em uma breve menção a Hume, utilizo-me da edição de David e Mary Norton, pela Oxford University Press. Uso a abreviatura de *A Treatise of Human Nature* (*Um Tratado da Natureza Humana*), *THN*, seguida de número do livro, da parte, da seção e parágrafo.

[2] Cf., por exemplo, *KrV* A 295/B 352.

[3] Cf. *KrV* A 606-7/B 634-5.

[4] Cf. *KrV* A 627-8/B 655-6.

refutação desse argumento traria um efeito em cascata, derrubando também os outros dois.

Bem entendido, os argumentos cosmológico e físico-teológico parecem vulneráveis a críticas específicas. Se Kant não as explorou, a razão para tanto poderia estar além de um desejo de sistematicidade, como se Kant quisesse simplesmente formular uma "refutação única", em alusão ao "argumento único". Mais do que isso, parece-me que o argumento ontológico teria conquistado o posto de alvo preferencial de Kant por representar mais propriamente o orgulho da razão pura, afinal, ele procede *simplesmente por conceitos*[5]. Nenhum outro adversário, portanto, poderia representar o papel do antípoda da filosofia crítica melhor do que o proponente do argumento ontológico, de modo que a refutação desse argumento seria o momento do enfrentamento por excelência entre o filósofo crítico e o dogmático.

Como a *Crítica da Razão Pura* não é uma crítica de livros ou de sistemas[6], Kant não teria que se dirigir a este ou aquele defensor da prova ontológica, a esta ou àquela formulação histórica sua, mas a letra de Descartes, que é brevemente mencionado[7], parece muito mais bem representada pela reconstrução que Kant faz de seu adversário, em detrimento do texto de Anselmo, por exemplo. Neste trabalho, pretendo, em um primeiro momento, reconstruir brevemente o argumento de Descartes e a refutação de Kant, procurando responder especificamente à objeção que Allen Wood faz a Kant quanto ao ponto. Posteriormente, analiso como Kant poderia lidar com a diferente formulação de Anselmo para a prova ontológica, que foi defendida por Norman Malcolm em

---

[5] Em um texto ainda inédito, que me foi gentilmente cedido pelo autor, Robert Hanna explica a precedência do argumento ontológico sobre as demais provas da existência de Deus com uma abordagem um pouco diferente: "A prova cosmológica, se funciona, chega à existência de Deus como uma verdade sintética *a priori*; e a prova físico-teológica ou argumento do desígnio, se funciona, chega à existência de Deus como uma verdade sintética *a posteriori*. Mas, o critério negativo da sinteticidade de qualquer proposição, seja sintética *a priori* ou sintética *a posteriori*, é que a sua negação é logicamente consistente (*CPR*: A 150-158/B 189-197). Portanto, mesmo se as provas cosmológica ou físico-teológica funcionassem, isto não provaria que Deus existe *em todo mundo logicamente possível*. Em outras palavras, mesmo se essas provas funcionassem, Deus, logicamente e analiticamente falando, ainda poderia não existir" (2009: p. 2).

[6] Cf. *KrV* A XII.

[7] Cf. *KrV* A 602/B 630.

artigo que se tornou célebre. Argumentarei que a refutação de Kant, nesse caso, precisaria de certos ajustes para funcionar, o que significa sugerir que a prova de Anselmo não seria de todo redutível à prova cartesiana, mas que ainda compartilhariam da mesma natureza vulnerável ao ataque kantiano.

1.O argumento ontológico em Descartes

No § 7 da Quinta Meditação, Descartes já fornece os elementos principais para a crítica kantiana, ao equiparar logicamente a relação entre o conceito de ente sumamente perfeito e a existência do objeto desse conceito com a relação entre o conceito de triângulo e a propriedade de seus três ângulos de serem iguais a dois retos. É verdade que Kant diverge de Descartes também no que diz respeito à apreciação da última relação. Para Kant, não sabemos que a soma dos três ângulos que formam um triângulo equivale sempre à soma de dois ângulos retos por análise do conceito de triângulo, mas pela construção efetiva desse conceito, pela qual descobriríamos no objeto uma propriedade intuitiva do espaço que imporia sobre nós uma restrição: a de não podermos desenhar uma figura geométrica com três ângulos sem que a soma dos três equivalha a uma grandeza específica, a saber, 180º.

Na terminologia especificamente kantiana, podemos dizer que a proposição "A soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre igual à soma de dois ângulos retos", para Descartes, é analítica, ao passo que, para Kant, é sintética. Quer dizer, para Descartes, a proposição tem o seu valor de verdade decidido logicamente pelo fato de a sua contraditória ser autocontraditória, ao passo que, para Kant, a proposição e a sua contraditória seriam logicamente possíveis, tendo o seu valor de verdade de ser decidido por apelo ao referente. Claramente, essa diferença de pontos de vista quanto ao conhecimento geométrico é o que leva Kant a usar um exemplo reformulado, mantendo o triângulo de Descartes: "Um triângulo tem três ângulos", agora sim, uma proposição indiscutivelmente analítica para Kant. Ressalto que a reformulação do exemplo é fundamental, porque tudo o que importa nesse debate é justamente que Descartes atribua à proposição "Deus existe" a mesma analiticidade da proposição refeita: "Um triângulo tem três ângulos". Em suma, o ponto de Descartes é que seria "contraditório pensar Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) privado da existência"[8],

[8] Cf. AT, VII, Quinta Meditação, § 7, p. 66.

da mesma forma que, para Kant, seria contraditório pensar um triângulo que não tivesse três ângulos.

Como o próprio Descartes parece conceder, sem maiores dificuldades[9], o seu argumento é surpreendentemente simples, tem quase o efeito de uma constatação direta. Se Deus é o ente cujo conceito tem de incluir todas as perfeições e se a existência é uma perfeição, então a existência não pode ser negada de Deus sem que se caia em contradição. Deus é, assim, para atentarmos à terminologia cartesiana, uma idéia com um estatuto muito especial: a única em que a existência não se separa da essência da coisa[10]. Voltando à terminologia kantiana, "Deus existe" seria a única proposição existencial analítica, porque o sujeito Deus seria o único a ter que conter todos os predicados, sendo a existência um predicado.

No Axioma X das "Segundas Respostas"[11], Descartes formula o seu argumento de um modo um pouco mais técnico. Mesmo as coisas contingentes seriam pensadas como existentes, já que não poderíamos conceber nada que não sob a forma de uma coisa existente. Mas, nesse caso, a existência seria apenas possível. Quer dizer, se eu uso o conceito de "leão", por exemplo, na proposição "Um leão existe", ele deve ser sempre possível ou não implicar contradição, ao passo que também se admite como possível que nenhum leão exista. Porém, se uso o conceito de "Deus", eu deveria admitir que a proposição "Deus não existe" é logicamente impossível ou implica contradição, isto é, a existência seria um predicado necessário, e não apenas possível, no caso de Deus. Novamente nos termos mais propriamente kantianos, a existência seria analiticamente ligada ao conceito de Deus, enquanto teria uma ligação sintética (e talvez mesmo sempre *a posteriori*) quanto aos conceitos de quaisquer outros entes.

2. A refutação de Descartes feita por Kant

Como clareza e distinção não parecem ter sido as maiores virtudes da letra kantiana, poderíamos mapear mais de uma investida contra Descartes, na refutação de Kant ao argumento ontológico, até que o ponto central da crítica venha finalmente a emergir. Os §§3-6 da seção intitulada "Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de

---

[9] Cf. AT, VII, Quinta Meditação, § 11, p. 69.
[10] Cf. AT, VII, Quinta Meditação, § 7, p. 66.
[11] Cf. AT, VII, Segundas Respostas, p. 166.

Deus" contêm uma tentativa de refutação que se baseia na tese de que a inexistência do objeto de um conceito implicaria na supressão do próprio sujeito de uma proposição com todos os seus predicados. A partir daí, seria impossível que alguma inexistência implicasse em contradição, uma vez que essa surgiria exatamente pela posição de um sujeito seguida da supressão de um predicado que lhe pertencesse, como quando é posto um triângulo como sujeito, enquanto negamos os três ângulos que lhe serviriam de predicado. Mantenhamos em mente, portanto, que a crítica de Kant aqui já opera com uma determinação peculiar do conceito de "existência", o que ainda não nos foi explicado.

Já nos §§7-8, a nova investida de Kant atenta especialmente ao fato de que os proponentes do argumento ontológico reclamam a proposição afirmando a existência de Deus como um caso absolutamente único entre as proposições existenciais. Ainda assim, a rejeição de Kant ao argumento tem por pilar central a tese ampla de que uma proposição analítica jamais poderia acrescentar algo ao conceito de um objeto, sendo apenas o esclarecimento do *conteúdo* do conceito. Como a existência do objeto não seria a existência do próprio conceito, mas a existência de algo *fora* dele, uma proposição existencial nunca poderia ser analítica, mesmo no caso do conceito de Deus. Uma vez mais, Kant se vale de um conceito de "existência" ainda não esclarecido.

Só no § 9, Kant anuncia o fim dos rodeios com uma "exata determinação do conceito de existência"[12]. Esse conceito de existência, que não deve ser confundido com o conteúdo do Segundo Postulado do Pensamento Empírico, baseia-se na distinção entre predicados lógicos e predicados reais: "Tudo pode servir, indistintamente, de *predicado lógico*, e mesmo o sujeito pode servir a si próprio de predicado, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo; mas a *determinação* é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia"[13]. Feita essa distinção entre um predicado que é meramente verbal ou sintático e um predicado com real valor semântico, Kant mira naquela premissa cartesiana que afirma que a existência seja uma perfeição e dispara no parágrafo seguinte: "*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas"[14].

---

[12] Cf. *KrV* A 598/B 626.

[13] Id. ibid.

[14] Id. ibid.

A conseqüência de retirarmos a existência do rol das perfeições ou predicados reais é obviamente devastadora para o argumento cartesiano. Se uma coisa concebida com um único defeito viesse então a existir, ela existiria ainda com aquele defeito pensado em seu conceito: "se pensar numa coisa toda a realidade, com exceção de uma só, pelo fato de dizer que tal coisa defeituosa existe, não lhe é acrescentada a realidade que lhe falta, mas existe precisamente tão defeituosa como quando a pensei"[15]. Portanto, também inversamente, se penso um ser sumamente perfeito, não lhe introduzo um defeito ao pensá-lo ainda como não existente: "Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema (sem defeito), mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não"[16].

Colocada dessa forma, a crítica de Kant é até mesmo banal. Se a prova ontológica cartesiana precisa se valer da classificação da existência como uma perfeição, como é evidentemente o caso, neguemos essa classificação e a prova desmorona. Uma estratégia tão simples não demoraria mesmo muito tempo para ser traçada, de modo que Gassendi[17] já havia feito praticamente a mesma objeção a seu contemporâneo Descartes, que então lhe respondeu: "Não vejo aqui a que gênero de coisas quereis que a existência pertença, nem por que ela não pode ser denominada uma propriedade, como a onipotência"[18].

É de se notar que, ao que tudo indica, não haveria propriamente um desacordo quanto ao que seria a existência. Segundo todas as partes, estaríamos falando da realidade da coisa fora da idéia. O que está então em disputa? O ponto disputado seria justamente se a existência, assim compreendida, pertenceria ou não ao gênero dos predicados reais ou perfeições. Descartes não julga ter ouvido de Gassendi uma boa razão

---

[15] Cf. *KrV* A 600/B 628.

[16] Id. ibid.

[17] Historicamente situado entre Gassendi e Kant, Hume toma a noção de existência da mesma forma que ambos: "Aquela idéia, quando ligada com a idéia de qualquer objeto, nada adiciona a ela" (*THN*, 1.2.6, § 4). Daí que, especificamente sobre Deus, ele nos diga: "quando nós afirmamos que Deus é existente, nós simplesmente formamos a idéia de tal ser, como ele é representado para nós; a existência que nós atribuímos a ele não é concebida por uma idéia particular, que nós ligamos à idéia de suas outras qualidades e podemos novamente separar e distinguir delas. [...] Quando eu penso em Deus, quando eu penso nele como existente e quando eu acredito que ele seja existente, a minha idéia dele nem aumenta nem diminui" (*THN*, 1.3.7, § 2).

[18] Cf. AT, VII, Quintas Respostas, p. 382.

para que a existência não seja contada entre as perfeições. Portanto, a tarefa de Kant é exatamente providenciar essa razão. Desse modo, devemos estar bem atentos ao que Kant entende por "predicado real".

Já sabemos que o predicado real é uma determinação que, segundo Kant, "excede o conceito do sujeito e o amplia [*über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert*]"[19]. Ora, dessa maneira, ficamos com uma séria dificuldade. Aparentemente, um predicado real não poderia figurar em uma proposição analítica, na qual o predicado jamais estende nosso conhecimento do sujeito, mas apenas esclarece o que seu conceito já contém. Com isso, Kant, involuntariamente, poderia estar prestando um grande favor aos advogados da prova ontológica ao dizer que a existência não poderia ser um predicado real, afinal, só assim a proposição que assevera a existência de Deus poderia ser analítica.

3. A interpretação de Allen W. Wood para o problema dos predicados reais

Wood parece esclarecer muito bem a enigmática passagem de Kant citada acima. Ele explica, a meu ver corretamente, que os conceitos, para Kant, são complexos de marcas identificadoras, sendo que: "Qualquer dessas marcas identificadoras, contudo, para Kant, precisa ser uma propriedade que (*em outro contexto*) serve para adicionar algo a nosso estoque de informações sobre o que pertence a um conceito"[20]. Em outras palavras, os conceitos são complexos de predicados reais, sendo que todo predicado que constitui tal complexo, com relação a outro conceito, poderia significar uma ampliação de seu conteúdo. Por exemplo, na proposição analítica "a estátua de bronze é feita de metal", temos um predicado real, porque "ser feito de metal" é uma marca que tem a capacidade de estender outros conceitos, como, por exemplo, na proposição sintética "a cadeira é feita de metal". Com isso, para todo conceito, podemos dizer que o seu conteúdo aumenta ou diminui conforme pensemos mais ou menos predicados reais em sua intensão.

Deve ser notado que Descartes, no final das contas, aceitaria essa explicação dos predicados reais, porque, claramente, para ele, uma perfeição é um predicado que amplia o conteúdo de um conceito,

---

[19] Cf. *KrV* A 598/ B626.

[20] Cf. Wood, 1998: p. 273, grifo meu.

enquanto a falta dela diminui o conteúdo do conceito. Parece então que Descartes e Kant poderiam estar de acordo quanto ao que significa a existência e quanto ao que seja um predicado real ou perfeição. Todavia, resta ainda justificarmos por que a existência, para Kant (como fora para Gassendi e Hume antes dele), não poderia pertencer ao gênero desses predicados reais, ou seja, por que a existência nunca poderia passar por uma determinação da coisa capaz de ampliar um conceito. Vale, portanto, a longa citação do argumento kantiano quanto ao ponto, que seria o momento mais importante da seção sobre a prova ontológica. Diz Kant que:

> Ambos [conceito e objeto] têm de conter, exatamente, o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado.[21]

Penso que o argumento de Kant poderia ser reduzido ao seguinte. Dada uma proposição existencial qualquer, por exemplo, “o leão existe”, se pensarmos que estamos ampliando com ela o conteúdo do conceito de “leão”, ou seja, dizendo mais do que diríamos ao pensarmos problematicamente em leões, então o conceito, que contém a mera possibilidade do objeto, jamais seria adequado à coisa, que teria que possuir todos os predicados expressos pelo conceito e mais a existência.

Estamos usando aqui, é verdade, o exemplo de uma coisa contingente, ao passo que a prova ontológica depende da concepção do juízo existencial a respeito de Deus como o de um caso único. No entanto, a estratégia é perfeitamente compreensível, porque visa invalidar a premissa segundo a qual a existência seria um predicado real, o que teria que valer também para os juízos existenciais relativos a

---

[21] Cf. *KrV* A 599/B 627.

coisas contingentes. Em outras palavras, se a existência fosse uma perfeição, o leão existente também teria que ser mais perfeito do que o leão pensado, mas é justamente essa conseqüência que o argumento de Kant pretende denunciar como inaceitável. Diz ele que a representação de que a coisa exista não pode conter mais do que a representação de que a coisa seja possível, pois "se assim não fosse, não existiria o *mesmo*, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe"[22].

Na verdade, ao procurar invalidar a classificação da existência no gênero dos predicados reais, Kant, ao mesmo tempo, atingiria a premissa do argumento cartesiano segundo a qual a existência seria uma perfeição e a possibilidade da conclusão em si como um juízo existencial analítico. Afinal, se a existência não puder passar por um predicado real, ela não poderá fazer parte do conteúdo de conceito algum, mas, sendo exterior ao conteúdo dos conceitos, ela não poderia figurar em juízos analíticos, que apenas explicitam tal conteúdo. Decorre do argumento de Kant que predicados reais podem aparecer tanto em proposições sintéticas quanto em proposições analíticas, ao passo que todo juízo existencial é necessariamente sintético. Diz Kant: "na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito"[23].

4. A objeção de Allen W. Wood à estratégia de Kant

Embora tenhamos nos servido de Allen Wood para que um ponto crucial do argumento de Kant fizesse sentido, isso não significa que o próprio comentador esteja convencido de que as coisas tenham caminhado bem para Kant a partir dali. Vejamos o que ele considera como uma paráfrase justa do argumento de Kant que apresentamos acima e quais as suas conclusões:

> Vamos chamar de "ser quase perfeito" a qualquer ente que tenha toda perfeição exceto uma. E vamos supor que nós tenhamos diante de nós o conceito de tal ser e apenas não saibamos *qual* é a realidade faltante no caso desse particular ser

[22] Cf. *KrV* A 600/B 628.
[23] Cf. *KrV* A 599/B 627.

> quase perfeito. Agora, a objeção de Kant é que nós somos levados a absurdos se nós assumimos que "existência" é a realidade que nós estamos buscando. Pois suponha que seja. Nesse caso, se o ser quase perfeito em que nós estamos pensando existe, ele teria a realidade faltante, e, portanto, não seria quase perfeito, mas completamente perfeito. Mas, isto contradiz o pressuposto de que nós estamos pensando em um ser quase perfeito, e, portanto, é absurdo. A existência, portanto, não pode ser a realidade que nós estamos procurando. Mas, não foi feita nenhuma restrição quanto à realidade faltante do nosso ser quase perfeito. Conseqüentemente, se a existência não pode ser a realidade faltante, só pode ser porque a existência não é uma realidade. E isto é o que Kant desejava provar.[24]

Na seqüência dessa paráfrase, Wood se declara chocado com o fato de o argumento de Kant ter se mantido de pé por tanto tempo, tendo convencido a tantos. Para o intérprete, o problema é que o argumento funcionaria da mesma forma seja lá qual fosse a realidade que viesse a ocupar o lugar que a existência ocupou em sua paráfrase, quer dizer, o argumento provaria demais. Pensemos, por exemplo, na onipotência como a realidade faltante: "Neste caso também, nós teríamos que admitir que se o ser quase perfeito fosse onipotente, ele teria a realidade faltante e, por conseguinte, seria completamente perfeito, ao contrário de nossa suposição original"[25]. Daí que Wood conclua: "Assim, se o argumento de Kant tem sucesso em mostrar que a existência não é um predicado real, também teria sucesso em mostrar que nada pode ser um predicado real"[26].

Se o leio bem, Wood entende que, ao mostrar que a existência não pode ser pensada como um predicado capaz de ampliar o conteúdo de um conceito, Kant mostraria simultaneamente que nenhum predicado pode ser pensado como ampliando o conteúdo de um conceito, o que contradiz o pressuposto de que predicados reais ampliam o conteúdo de conceitos. No entanto, a objeção de Wood não me parece convincente.

---

[24] Cf. Wood, 1998, p. 275.
[25] Id. ibid.
[26] Id. ibid.

Kant não argumenta que a existência não possa ser um predicado real, porque então o conceito de um ser contingente seria o conceito de outro ser, de realidade superior, pelo acréscimo do predicado da existência, não sendo mais *o conceito* do mesmo ser contingente em que pensávamos de início. Em vez disso, ele argumenta que todo conceito de objeto contingente, representando um objeto meramente possível, conteria menos do que contém *o objeto* real fora dele, não sendo, portanto, o seu conceito adequado.

Pensemos, novamente, no conceito de "leão". Ele não seria o conceito adequado de seu objeto, se não incluísse, por exemplo, o predicado "felino". Mas, essa é uma deficiência que poderíamos suprir. Bastaria incluirmos o predicado "felino" no conteúdo do conceito. O problema é que não podemos incluir a existência no conteúdo de nenhum conceito contingente. Como admite Descartes, a existência contida no conceito de entes contingentes é meramente possível. Logo, o objeto sempre teria um predicado, a existência real, que não poderia fazer parte do conteúdo do seu conceito, de forma que o objeto ficaria irremediavelmente um passo adiante do seu próprio conceito: seria sempre mais perfeito do que ele. É para que essa conclusão não se dê que Kant propõe o que lógicos como Frege e Russel, para desgosto de Wood[27], têm aceitado, isto é, que a existência não seja vista como um constituinte de conceitos, mas apenas como a posição da coisa fora do conceito, um quantificador no sistema da lógica formal. Como diz Hanna: "'existe' é um conceito de segunda ordem C_2 que diz sobre algum conceito de primeira ordem C_1 que C_1 tem ao menos uma instância"[28]. Mas, se é assim, Deus, o *ens realissimum*, pode não existir e ainda ter todo o conteúdo possível em seu conceito. E isso, sim, é o que Kant desejava provar.

5. O primeiro argumento de Anselmo frente à refutação de Kant

No segundo capítulo do *Proslogion*, intitulado "Que Deus é verdadeiramente [*Quod vere sit deus*]", Anselmo, fundador da tradição da prova ontológica[29], trabalha com a sua célebre determinação do

---

[27] Cf. Wood, 1998: p. 276.
[28] Cf. Hanna, 2009: p. 5.
[29] Na verdade, essa afirmação pode ser, em alguma medida, digna de objeções, já que estaríamos assimilando os propósitos de Anselmo e Descartes, ainda que Anselmo, diferentemente de Descartes, pareça claramente pautar o seu

conceito de Deus como "algo acima do qual nada maior pode ser pensado [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*]"[30]. Basicamente, o seu argumento nos diz que "algo tal acima do qual nada maior pode ser pensado" não pode existir só no intelecto, mas também precisaria existir na realidade, pois "algo acima do qual nada maior pode ser pensado", existindo apenas no pensamento, seria menor do que "algo cima do qual nada maior pode ser pensado" concebido como existindo também na realidade, o que seria impossível.

A menos que eu o tenha compreendido mal, o argumento de Anselmo, no capítulo II, não parece essencialmente distinto do argumento de Descartes, na Quinta Meditação. Para que o diálogo filosófico seja possível, suponhamos que, para Anselmo, a existência no intelecto se assemelhe, sob todos os aspectos relevantes, à realidade formal da idéia para Descartes e à posse do conceito para Kant. A existência na realidade parece-me assimilável à existência da coisa fora da idéia ou à posição do objeto. Todo argumento gira em torno da tese de que algo existente no pensamento e na realidade seria maior do que algo existente apenas no pensamento, o que nos leva a pensar que, de alguma maneira talvez pouca clara[31], a existência na realidade traria um acréscimo à concepção da coisa. Ora, esse tipo de posição não parece significativamente diferente da tese cartesiana de que uma coisa inexistente teria um defeito ou uma perfeição faltante[32].

---

argumento pela fé: "Eu não procuro entender [a verdade de Deus] para poder acreditar, mas, em vez disso, eu acredito e, assim, eu posso entender" (*Proslogion* I, p. 242). Por isso, a afirmação de que Anselmo procura provar a existência de Deus, ao menos no mesmo sentido em que Descartes pretendia fazê-lo, pode ser objeto de certa controvérsia. No entanto, o nosso propósito neste texto é exatamente abstrair o argumento anselmiano do contexto histórico da obra de Anselmo, bem como de seus interesses teológicos específicos, a fim de poder examinar até que ponto uma estrutura lógica construída por ele poderia dar origem a um argumento adversário mais forte do que o de Descartes, para fazer face à refutação de Kant.

[30] Cf. *Proslogion* II, p. 244.

[31] Não julgo o ponto de Anselmo perfeitamente claro, pelo fato constantemente reconhecido de ele estabelecer uma diferença de grau ou quantitativa entre elementos qualitativamente diferentes: existência na realidade e existência no intelecto.

[32] Cf. MALCOLM, 1960: p. 42: "A doutrina que diz que algo é maior se existir e for concebido do que se for somente concebido poderia ser chamada de doutrina de que a existência é uma perfeição. Descartes sustentou que a

Suponhamos dois entes com exatamente os mesmos predicados, digamos, o quadro de que nos fala Anselmo. A diferença entre um e outro dar-se-ia apenas pelo fato de que penso um deles como existindo apenas no pensamento do pintor, e o outro como existindo também na realidade, já tendo sido efetivamente pintado. Anselmo, se lhe fazemos justiça com essa interpretação, de que dizer que o último quadro é "maior" do que o primeiro. A diferença entre o caso dos dois quadros e o caso de Deus é que o quadro continua sendo um quadro se existe apenas no pensamento do pintor, ao passo que Deus não seria Deus se existisse apenas no pensamento do crente, porque Deus é algo acima do qual nada maior pode ser pensado. Ora, se eu concebesse um algo acima do qual nada maior pudesse ser pensado, excluindo dele a existência na realidade, haveria ainda algo maior que eu poderia conceber, que seria um ser incluindo todos os predicados do anterior mais a existência na realidade.

Mas, se é mesmo assim, nesse ponto, o argumento de Kant contra a prova ontológica cartesiana não poderia ser reapresentado sem maiores ajustes? Se um quadro existente apenas no intelecto do pintor deve ser concebido como menor do que o quadro que, posteriormente, tenha sido efetivamente pintado, então o quadro efetivamente pintado não será sempre diferente do quadro originalmente concebido? É claro que dirão que deve mesmo haver uma diferença: um só existe intelectualmente, enquanto o outro existe fora do intelecto. Bem, o ponto é justamente que essa deveria ser a única diferença entre eles, sendo essa uma diferença que não permitiria uma hierarquização entre um ser maior e um ser menor, porque não alteraria o conteúdo de um ou de outro.

Porém, mesmo que nos demos por satisfeitos com a aplicação da crítica de Kant, como uma mera transposição, ao argumento acima, é possível que não tenhamos sucesso, se tentarmos a mesma tática com respeito ao Capítulo III do *Proslogion*, cujo título nos diz que Deus "não pode ser pensado como não existente [*non possit cogitari non esse*]".

6. O segundo argumento de Anselmo frente à refutação de Kant

Se soa ao menos plausível que o argumento expresso por Anselmo em *Proslogion* II tenha a sua premissa principal assimilada a uma hierarquização de conceitos baseada em seu conteúdo, onde a

existência é uma perfeição em muitas palavras, e presumivelmente ele estava mantendo a doutrina de Anselmo...".

existência na realidade teria justamente a capacidade de proporcionar alguma ampliação de conteúdo a conceitos, o mesmo talvez não possa ser dito do Capítulo III. Ali, parece haver uma estratégia significativamente diferente: a hierarquização modal de conceitos. A esse respeito, diz Norman Malcolm:

> A prova ontológica de Anselmo, no *Proslogion* 2, é falaciosa, porque repousa sobre a falsa doutrina de que a existência seja uma perfeição (e, portanto, que 'existência' seja um 'predicado real'). [...] De todo modo, eu acredito que essa doutrina não pertença à outra formulação de Anselmo para o argumento ontológico.[33]

A distinção ontológica de Anselmo entre o existir no pensamento e o existir na realidade dá vez a uma distinção modal entre o conceito de algo que não pode ser pensado como não existente e o conceito de algo que pode ser pensado como não existente. Ora, o conceito de algo que não se pode pensar como não existente é logicamente equivalente ao conceito de algo que se deve pensar como existente, o que só poderíamos tomar como sendo algo cuja existência é logicamente necessária. Já algo que pode ser pensado como não existente seria equivalente a algo cuja existência pode ser tomada como contingente ou como meramente possível. Mas, se é assim, talvez esse argumento, ao final, estaria valendo-se do mesmo pressuposto do anterior: a classificação da existência como um predicado real.

A simples admissão do conceito de uma existência logicamente necessária implica a admissão da possibilidade de proposições existenciais analíticas, ou seja, proposições existenciais cuja contraditória não poderia ser verdadeira por ser autocontraditória[34]. Mas, se a analiticidade de uma proposição realmente implica o uso de um predicado real, como foi sugerido acima, por serem esses os predicados que compõem o conteúdo de conceitos e por serem as proposições analíticas aquelas que meramente esclarecem o conteúdo de conceitos, então voltamos ao ponto em que a existência teria de ser um predicado

---

[33] Cf. Malcolm, 1960: p. 44.

[34] Na tradução do próprio Malcolm, diz Anselmo que se trata aqui de aceitar que seja "possível conceber um ser que não possa ser concebido como não existente ["it is possible to conceive of a being which cannot be conceived not to exist"]. Cf. *Proslogion* III, *apud* 1960: p. 45.

real para que o argumento de Anselmo funcionasse. Em suma, a simples idéia de uma coisa cuja não existência não poderia ser pensada conteria a tese de que a existência seria um predicado real, de forma que a refutação de Kant a Descartes, negando que a existência possa ser contada entre predicados reais, inviabilizaria também a segunda estratégia de Anselmo, ao contrário do que pensa Malcolm.

Mas, em prol do argumento, não neguemos logo de início que alguém poderia pensar que haveria algo que não poderia ser pensado como não existente e permitamos que Anselmo siga adiante; ou, em outras palavras, concedamos que o reconhecimento da impossibilidade lógica da não existência como uma perfeição seja admissível e não implique o reconhecimento da própria existência como uma perfeição, como quer Malcolm[35]. O ser cuja existência é necessária é agora dito *maior* do que o ser cuja existência é contingente: "um ser cuja não existência é logicamente impossível é 'maior' do que um ser cuja não existência é logicamente possível"[36]. Esse é o novo ponto nodal do argumento, sendo que, desse modo, algo acima do qual nada pode ser pensado teria de ser necessário, e não contingente. Como tudo que é necessário que exista existe, então algo acima do qual nada pode ser

---

[35] Cf. Malcolm, 1960: p. 46. Em outra passagem, cf. id. ibid., p. 52, Malcolm também nos diz: "Muitos filósofos de hoje, concordando com Kant, declaram que a existência não é uma propriedade e pensam que isso derruba o argumento ontológico. Embora seja um erro considerar a existência como uma propriedade de coisas que tenham existência contingente, não se segue que seja um erro considerar a existência necessária como uma propriedade de Deus". Em suma, a meu ver, o erro de Malcolm seria pensar poder conceder a crítica de Kant à formulação de Descartes da prova ontológica, e até mesmo estendê-la à primeira formulação de Anselmo, para então recusar a sua aplicação à segunda formulação de Anselmo. Ele não compreenderia o alcance da crítica de Kant, que inviabilizaria por princípio qualquer juízo existencial analítico, portanto, em geral, o conceito de existência logicamente necessária. É verdade que Malcolm está atento ao fato de diversos filósofos contemporâneos, com Kant, considerarem impossível a atribuição de necessidade lógica a uma proposição existencial. Porém, ele considera apenas o argumento de Findlay, que, em sua breve reconstrução, partiria da premissa de que a necessidade lógica apenas refletiria o nosso uso das palavras para a conclusão *a priori* de que toda proposição da classe existencial, em específico, teria de ser contingente. Isso, de fato, não se segue com qualquer grau de evidência, de modo que Malcolm reduz a tese de que não haveria proposições existenciais analíticas a um dogma, sem examinar as razões de Kant propriamente. Cf. Malcolm, 1960: p. 53-55.

[36] Cf. Malcolm, 1960: p. 45.

pensado existiria. É nesse sentido que o argumento seria diferente: por ordenar as modalidades lógicas "necessidade" e "possibilidade", em vez de somar ou diminuir predicados, ao aplicar o adjetivo comparativo "maior". Todavia, parece haver uma réplica kantiana possível também a esse ponto.

O novo argumento de Anselmo (se assim o considerarmos) só pode funcionar se admitirmos que a modalidade lógica afeta o próprio objeto, ou seja, que haveria modalidade *de re*, e não apenas *de dicto*. Porém, quer a lógica geral kantiana que conceitos modais digam respeito apenas à relação do objeto com nosso conhecimento: "A modalidade dos juízos é uma função muito particular desses, cuja característica consiste em nada contribuir para o conteúdo de um juízo [...], [mas] apenas se referir ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral"[37]. Talvez a *Lógica* de Jäsche seja ainda mais clara nesse sentido: "Esta determinação da verdade meramente possível, ou real, ou necessária concerne, pois, tão somente ao *juízo ele próprio*, de modo algum à *coisa* sobre a qual se julga"[38]. Com isso, fica claro o perfeito paralelo que podemos traçar com o argumento que constitui a refutação à prova ontológica.

Da mesma forma que se argumenta, na refutação à prova cartesiana, que a existência – que, por sinal, conta-se entre as categorias modais – não poderia ser um predicado que acrescentasse algo ao conteúdo de um conceito, a necessidade e a possibilidade – que são as demais categorias modais – não poderiam ser tratadas como predicados em termos dos quais o objeto sobre o qual se julga seria tratado como menor ou maior do que outro. Tratar-se-iam aqui de valores que as representações adquiririam no sistema de nosso conhecimento, sem que os seus conteúdos fossem modificados por eles. Por conseguinte, se temos uma prova *ontológica* ancorada em nada além da mera *modalidade* lógica, alcançamos a oposição mais extremada ao espírito

---

[37] Cf. *KrV* A 74/B 99-100.

[38] Cf. *Log* AA 09: 109. Malcolm, equivocadamente, interpretou a posição kantiana sobre a necessidade *lógica* com base nos Postulados do Pensamento Empírico, onde Kant tratava da necessidade *material*. Daí a sua confusão, cf. MALCOLM, 1960: p. 57, n. 33: "Discutindo com mais de uma pessoa, ouvi que a visão de Kant era que é realmente um mau uso da linguagem falarmos de um 'ser necessário', porque a necessidade é propriamente predicada somente de proposições (juízos), não de *coisas*. Esta não é uma leitura correta de Kant (cf. sua discussão dos 'Postulados do Pensamento Empírico em Geral'...)".

da filosofia crítica. Não apenas partiríamos de meros conceitos para a realidade do objeto, como ainda tomaríamos em conta aquela forma dos juízos (a modalidade) que sequer pode vir a determinar algo no referente dos conceitos.

Agora, talvez possamos ir um pouco mais longe nessa análise da oposição de Kant a Anselmo. Não penso que a divergência no tocante à compreensão da modalidade seja mero resultado das contingências históricas, que separam um autor medieval de um autor moderno, mas de uma decisão refletida de Kant, que poderia ser expressa da seguinte maneira. Do mesmo jeito que a noção de adequação do conceito ao objeto é a base do argumento pelo qual Kant rejeita a possibilidade de que a existência faça parte do conteúdo semântico do conceito, a idéia de que aquilo que eventualmente eu venha a conhecer apoditicamente ao final da demonstração é a comprovação da hipótese pensada apenas problematicamente no início do processo cognitivo sustenta o argumento em prol da exclusão em geral da modalidade *de re*. Em outras palavras, se, no início de um processo, penso apenas problematicamente a existência de um leão na sala ao lado, para, na seqüência, afirmar que há um leão na sala ao lado, então, supondo que a modalidade afete o conteúdo semântico do conceito do objeto, o leão pensado não é o mesmo leão conhecido, de tal forma que eu jamais comprovaria hipótese alguma, isto é, aquilo que eu viria a conhecer como existente ou necessário seria sempre algo outro (maior) do que aquilo cuja mera possibilidade eu admitira previamente. No nosso caso específico, o Deus cuja existência é problemática para o tolo não seria o mesmo Deus cuja existência é necessária para o crente ao final do argumento. Se essa análise faz sentido, então Kant teria argumentos pelos quais deveríamos rejeitar uma lógica formal contendo modalidades *de re* e, sem essa lógica, o argumento anselmiano não poderia funcionar.

Considerações finais, ou por que a refutação poderia preceder a analítica

Sempre que um filósofo anuncia ter a pretensão de refutar a outro, surge a questão: até que ponto os argumentos que compõem a sua objeção não se sustentam em premissas peculiares a suas doutrinas, doutrinas essas que, inclusive, não seriam aceitas pelo filósofo criticado? Nesse sentido, poderíamos imaginar que, de alguma forma e em alguma medida, a refutação de Kant para a prova ontológica da existência de Deus dependesse de seu conceito específico de

"existência", aquele expresso pelo Segundo Postulado do Pensamento Empírico em Geral, que determina a categoria pura, dizendo: "O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*"[39].

Assim, Kant teria uma teoria do conhecimento, na verdade, mesmo uma teoria do significado suficientemente próxima do empirismo, para que ele fosse internamente autorizado (na verdade, obrigado) a descartar como destituída de sentido ou não decidível qualquer proposição existencial cujo referente não pudesse ser localizado espaço-temporalmente. Não poderíamos dizer, então, que caberia propriamente a construção de uma refutação do argumento ontológico, porque a sua conclusão seria vetada já por definição. Nesse sentido, Wood reconhece o valor da estratégia de Kant, mesmo, como vimos, julgando-a, por fim, equivocada:

> Argumentos teístas, mesmo os mais abstratos e *a priori* deles, não podem ser descartados simplesmente por apelarmos de algum modo vago a uma epistemologia empirista. Kant merece crédito por não adotar essa estratégia quando ele tenta estabelecer a impossibilidade de qualquer demonstração teórica da existência de Deus.[40]

De fato, o conceito de "existência", com o qual Kant opera em sua refutação, possui uma defesa, válida ou não, interna ao argumento, pela qual Kant procura mostrar que todo conceito de objeto contingente seria inadequado, caso a existência fosse um predicado real, como requer uma premissa essencial à prova ontológica cartesiana. No que diz respeito à suposta originalidade de um suposto segundo argumento de Anselmo, vimos que Kant poderia lidar com ele estendendo aos outros conceitos modais – possibilidade e necessidade – considerações análogas àquelas feitas no tocante à existência. Em suma, todo o argumento de Kant contra a possibilidade de uma prova ontológica sustenta-se na tese de que conceitos modais não poderiam compor o conteúdo de conceitos objetivos, dizendo respeito apenas ao valor atribuído a proposições, de modo que os objetos eles mesmos não

---

[39] Cf. *KrV* A 218/B 266.
[40] Cf. Wood, 1998: p. 266.

seriam maiores ou menores, mais ou menos perfeitos, conforme fossem possíveis, existentes ou necessários.

Se essa análise for correta, a refutação do argumento ontológico, estabelecendo que a existência não poderia compor o conteúdo de conceito algum, de modo que juízos existenciais sempre seriam sintéticos, não dependeria dos resultados "quase" empiristas da Analítica Transcendental, mas, ao contrário, justificaria a existência da própria Analítica Transcendental, como podemos entender das considerações feitas por Kant ao final da exposição de sua objeção central aos teístas: "Nosso conceito de um objeto pode, portanto, conter o que ele quiser e o quanto quiser, nós precisamos sair dele a fim de conferirmos existência a ele"[41].

Fica claro que Kant pretende utilizar a conclusão do argumento pelo qual crítica a prova ontológica para estabelecer um importante limite ao conhecimento humano: a impossibilidade de que um conhecimento objetivo seja estabelecido apenas a partir de conceitos; afinal, o que ele pretende ter provado é que, tenham esses conceitos o conteúdo que tiverem, a existência dos objetos ultrapassa-os. Daí a necessidade da construção de uma teoria do conhecimento e, antes mesmo disso, de uma teoria do significado dos conceitos que articulem necessariamente conceitos e intuições, ou intelecto e sensibilidade, pois seria o domínio sensível justamente aquele em que são dados os objetos, *fora dos conceitos*. Com isso, um discurso acerca de objetos supra-sensíveis, tal qual se dá na metafísica tradicional, torna-se inviável, não porque os seus conceitos contenham alguma contradição interna, mas porque, sem o recurso à experiência para que ultrapassemos os conceitos, a existência de objetos torna-se "uma suposição que nada tem a justificá-la"[42]. Assim, podemos sugerir que não seriam as conclusões da Analítica Transcendental que levariam Kant à rejeição da metafísica tradicional, mas, ao contrário, a rejeição da metafísica tradicional é que obrigaria Kant à formulação de uma semântica e de uma epistemologia revolucionárias na Analítica Transcendental. Em suma, se a descoberta das antinomias, outro campo de batalha da Dialética, ajudou a despertar Kant de seu sono dogmático[43], a descoberta da refutação da prova

---

[41] Cf. *KrV* A 601/B 630: "Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus him herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen".

[42] Id. ibid.

[43] Cf. *Br* AA 12: 257-8.

ontológica, embora menos dramática, poderia ter tido semelhante efeito sobre ele.

Referências

ANSELME. *Monologion / Proslogion*. In: CORBIN, M. (ed.). Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

DESCARTES, R. *Meditationes de Prima Philosophia*. Eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, t. 7, 1996 . (Também a tradução de Fausto Castilho. Campinas : Unicamp, 2004).

_____. *Objectiones et Responsiones*. Eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, t. 7, 1996. (Também tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1998).

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2008.

KANT, I. *Briefe*. In: *Idem*. *Akademie-Textausgabe*, Bd. 12. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. (Também tradução de Arnulf Zweig. Chicago : The University of Chicago Press, 1967).

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Idem*. *Akademie-Textausgabe*, Bd. 03. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. (Também tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997).

_____. *Logik*. In: *Idem*. *Akademie-Textausgabe*, Bd. 09. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. (Também tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992).

Literatura secundária

HANNA, R. *If God's Existence is Unprovable, Then is Everything Permitted? Some Existential Themes in Kant*. Texto não publicado, 2009.

MALCOLM, N. Anselm's Ontological Arguments. In: *The Philosophical Review*, 69 (1960):1, p. 41-62.

WOOD, A. W. Kant's Critique of the Three Theistic Proofs [partial], from *Kant's Rational Theology*. In: KITCHER, P. (ed.). *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, p. 265-282.

A REPRESENTAÇÃO POR ANALOGIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Minas Gerais

Um leitor atual da *Crítica da razão pura*, introduzido em suas dificuldades por uma vasta literatura secundária, pode bem se surpreender ao ver Kant, no § 58 dos *Prolegômenos*, defender o "conhecimento por analogia" contra certas objeções de Hume, concluindo que "os ataques que *Hume* faz [...] não nos atingem."[1] Por que o ataque de Hume aos raciocínios por analogia constituiriam um desafio também para Kant? A crer na massa dos comentários, com raras exceções, a *Crítica da razão pura* havia ignorado os raciocínios por analogia. O que se pretende mostrar aqui é que as objeções de Hume atingem uma parte relevante dos procedimentos metodológicos admitidos na primeira *Crítica*, nos quais a representação por analogia cumpre uma função essencial, chamando-se assim a atenção para a necessidade de levar em conta e tratar em detalhe este aspecto da obra de Kant.

Retomando o contexto: os *Diálogos sobre religião natural* de Hume foram publicados postumamente em 1779. Sabe-se que Kant não lia textos no original inglês, mas no mesmo ano da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), saiu uma tradução alemã daquela obra de Hume, na qual é atacado de frente o uso de raciocínios por analogia, bastante comum na época, sobretudo na primeira metade do século XVIII (apesar de publicada só depois da morte do autor, a obra foi composta lá pelos anos 1750). O ataque de Hume leva Kant a explicitar, nos §§ 57 e 58 dos *Prolegômenos*, como é possível pensar por analogia sem romper com as cláusulas críticas que nos circunscrevem ao âmbito da experiência possível, determinando assim de maneira mais detalhada os limites da razão pura em seu elã especulativo. Esta explicitação constitui uma defesa de um procedimento metodológico admitido e mesmo empregado na primeira *Crítica*, um aspecto em geral insuficientemente considerado na literatura.

---

[1] *Prol*, AA 04: 358

Da literatura corrente entre nós, os comentários da *Crítica da razão pura* de Strawson e Bennett sequer mencionam o tópico do pensamento por analogia; Kemp Smith chega a expressar suas dificuldades com a expressão "análogo de um esquema",[2] mas também deixa escapar o essencial do que é proposto na primeira *Crítica* com relação à representação por analogia no uso regulativo das ideias da razão.[3] E mesmo Allison, que em geral soube tirar grande proveito do idealismo transcendental proposto nesta obra, não percebeu a importância do tópico, acabando por confundi-lo com o problema da indução, antes de origem humiana do que kantiana. Quando Höffe, no mais recente comentário da *Crítica da razão pura*, declara que "muitos leitores se cansam antes ou tem o "Apêndice da Dialética" como redundante",[4] está indiretamente manifestando a dificuldade que a literatura kantiana tem encontrado com estas passagens do texto de Kant, visto que em geral seu comentário reflete bem os resultados que a pesquisa tem alcançado. Com relação ao tópico do pensamento por analogia, Höffe permanece tão vago, que sequer se pode afirmar que o tenha registrado como um tema específico, merecedor de uma análise mais detalhada.

Podemos retomar o comentário de Allison para ilustrar esta dificuldade com que a representação por analogia tem sido recebida na literatura kantiana no mais das vezes. Allison chega à analogia através de considerações sobre o tradicional problema da indução. Não encontrando na própria *Crítica* suficiente apoio para a suposição de que o uso regulativo da razão envolve uma indução, compreendida como um "ir além do fundo limitado da experiência e fazer valer generalizações sobre o todo",[5] Allison toma um desvio pela lógica de Meier e pelos respectivos apontamentos de Kant por ocasião de suas lições sobre lógica.[6] Em Meier se encontra a indução como uma espécie de entimema ou raciocínio truncado, ao lado do raciocínio contraído e da analogia, esta última introduzida, seguindo uma terminologia que

---

[2] Cf. Smith, 1923, 552-3.

[3] Os comentários de Vaihinger, Heidegger e Paton não chegam a entrar na dialética transcendental, desculpando-se assim que não se ocupem do emprego analógico de ideias da razão.

[4] HÖFFE, 2003, 269.

[5] ALLISON, 2004, 427.

[6] A *Lógica* de Kant, editada por Jäsche, não passa de uma seleção destes apontamentos, feita, ao que se sabe, não por Kant, mas por Jäsche.

remonta a Boécio, como raciocínio por exemplo. O paralelo exclusivo entre indução e analogia se estabelece nas notas de Kant, que ignora a primeira espécie e repõe o termo mais comum para a terceira. Só assim se chega ao ponto de que parte Allison: "indução e analogia são as duas maneiras de inferir universais (empíricos) a partir de particulares."[7] Nas notas de Kant podem ser encontrados vários ensaios de definição destes raciocínios truncados, podendo ser usada a resultante no § 84 da *Lógica* de Jäsche, que funde as reflexões 3282 e 3284: "A *indução* conclui do particular ao universal (*a particulari ad universale*), de acordo com o princípio da *universalização*: *O que pertence a muitas coisas de uma espécie, pertence também às demais*. – A *analogia* conclui de semelhança *particular* de duas coisas à [semelhança] *total*, de acordo com o princípio da *especificação*: Coisas de uma espécie, das quais se conhece muito de concordante, concordam também no restante, que conhecemos em alguns dessa espécie, mas não percebemos em outros".[8] Como estes raciocínios não garantem necessariamente a universalidade pretendida, estão inicialmente sob suspeita, sendo-lhes contestada qualquer validade, o que leva a serem tratados com reserva tanto por um vulgarizador do racionalismo como Meier quanto por Kant, ao menos no contexto de suas lições de lógica formal.

Com este desvio pela lógica formal dos racionalistas do século XVIII, Allison perde de vista o ponto central em questão, a saber, a admissão do uso da analogia no âmbito da razão pura já na primeira *Crítica*. O ponto é deixado de lado com uma breve constatação de que, "não obstante, Kant lida com o tópico [da indução e da analogia], ainda que como filósofo transcendental mais do que como lógico, tanto no Apêndice à Dialética quanto na Introdução da terceira *Crítica*."[9] Ora, o que se faz necessário é justamente explicitar o que a analogia tem a oferecer para o filósofo transcendental, mesmo que isto não esteja previsto nos manuais do lógico (formal). Se estes parecem antes apontar para a inutilidade do raciocínio por analogia, na filosofia transcendental kantiana a analogia acaba por cumprir funções decisivas em diversos contextos, como o da filosofia da história, da biologia, da estética etc. Ao passar por cima do tópico do pensamento por analogia, Allison perdeu a referência metodológica para uma importante extensão de sua defesa do idealismo transcendental de Kant.

---

[7] ALLISON, 2004, 511 nota.

[8] *Log*, AA 09: 133.

[9] ALLISON, 2004, 428.

Diante do quadro geral, pode-se bem considerar exceções duas leituras que dão importância ao pensamento por analogia, ambas desenvolvidas casualmente por professores estreitamente ligados à universidade brasileira. A primeira é de G. Lebrun, em seu *Kant e o fim da metafísica*, cujo original francês é de 1970. Lebrun trata da analogia num capítulo dedicado inteiramente a este tópico,[10] reconhecendo sua importância na estratégia geral de uma crítica da razão pura, particularmente na admissão do emprego de explicações finais na reflexão sobre o conjunto da natureza: "No Apêndice à *Dialética*, os exemplos são todos emprestados aos fatos orgânicos, uma vez estabelecida a necessidade da analogia técnica. A unidade da natureza da qual exclusivamente se tratava até aqui (o equivalente do *1º Princípio* de 1763) apaga-se diante da "*maior* unidade sistemática", "a unidade formal suprema" em nome da qual podemos ligar as coisas segundo leis teleológicas. Por mais fictício que seja o fundamento por analogia, ele não deixa, portanto, de ser suficiente para revalorizar as causas finais no nível da experiência. Portanto, a situação é menos simples do que parecia. Nós pudemos descrever o Ideal transcendental como um compromisso entre a restrição da razão teórica ao uso empírico e a exigência de totalidade sistemática. Mas o esquema da causalidade racional, por mais inofensivo e retórico que seja, reintroduz o *pathos* da produção técnica. Sem a relação da obra com o operário, não se pode pensar o mundo como totalidade sistemática; desde então, o modelo da finalidade consciente adquire uma importância que até então não tinha na obra de Kant."[11] Já na *Crítica da razão pura*, cabe explicitar, uma vez que nela a representação por analogia, e em particular da analogia com o operário ou artista humano, já começa a ser mobilizada para tornar possível a representação da unidade sistemática da natureza em toda a sua abrangência. No extenso estudo de Lebrun, aliás, a admissão da representação analógica na filosofia crítica kantiana cumpre o importante papel de articulador dos temas, permitindo-lhe uma leitura que revela continuidade e descontinuidade da primeira e da terceira *Críticas*.

---

[10] O título deste capítulo, aliás, "o simbolismo analógico", não é muito feliz, visto que na compreensão de Kant símbolos apresentam conceitos "por meio de uma ana*Log*ia" (cf. *KU*, AA 05: 352), o que significa que todo simbolismo é por definição analógico.

[11] LEBRUN, 1993, 313.

A outra leitura que soube dar o devido valor ao pensamento por analogia na interpretação da *Crítica da razão pura* é de Z. Loparic, em seu *A semântica transcendental de Kant*. Loparic reconhece a importância da analogia no contexto daquilo que ele caracteriza como resolução de problemas sistêmicos, ou seja, do uso regulador de ideias da razão pura na busca da unidade sistemática da experiência. Assim como os esquematismos empírico e transcendental permitem mediar a distância entre, respectivamente, os conceitos empíricos e as categorias ou conceitos puros do entendimento, por um lado, e o dado na intuição empírica ou *a priori*, por outro, assim também se faz necessário um esquematismo analógico "para fornecer uma sensificação (*Versinnlichung*) ou interpretação sensível de um conceito",[12] no caso, das ideias ou conceitos puros da razão. A importância deste procedimento se torna patente ao se verificar que o recurso da interpretação analógica de ideias "provê diretrizes para a pesquisa sistêmica (teórica)."[13] A consequência mais radical da substituição do tradicional uso constitutivo, determinante de um juízo sobre um objeto transcendente, pelo uso meramente regulador, reflexionante ou analógico das ideias da razão pura é a "reinterpretação das idéias da razão, isto é, da metafísica tradicional, como metodologia das ciências empíricas", conferindo-lhes "o papel de regras metodológicas gerais em programas de pesquisa científica."[14] Depois de dois séculos de aprofundamento da reflexão sobre os fundamentos e os procedimentos da ciência, pode-se bem avaliar a importância desta transformação radical, modestamente anunciada na dialética e na metodologia da *Crítica da razão pura*.

A expressão "esquematismo analógico", empregada por Loparic para tratar do tópico, pode servir aqui como ponto de partida para a análise da representação por analogia na primeira *Crítica*, pois a relação traçada por Kant entre esquema e analogia se presta a mal-entendidos. Por um lado, o emprego analógico de ideias da razão não constitui um esquema propriamente dito, quer dizer, um esquema transcendental envolvido na determinação do próprio objeto; nesta medida, Kant lembra que se trata apenas de um análogo de um esquema, ou seja, uma operação apenas comparável ao esquematismo transcendental, mas não idêntico ou igualmente constitutivo: "Ainda que não possa ser

---

[12] LOPARIC, 2000, 280.
[13] LOPARIC, 2000, 283.
[14] LOPARIC, 2000, 302.

encontrado na *intuição* um esquema para a unidade sistemática geral de todos os conceitos do entendimento, pode e deve ser dado um *análogo* de um tal esquema, o qual é a ideia do *máximo* da divisão e da união do conhecimento do entendimento em um princípio [...] Portanto a ideia da razão é um análogo de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é ao mesmo tempo um conhecimento do próprio objeto (como na aplicação das categorias a seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento."[15] Neste sentido, "esquematismo analógico" pode significar um esquematismo não propriamente dito, apenas por analogia com o esquematismo transcendental.

Por outro lado, admitindo um uso mais geral do termo "esquema", o emprego analógico de uma ideia constitui também um esquema, útil no pensamento da unidade sistemática da experiência, mas não constitutivo do próprio objeto da experiência: "É bem diferente se algo é dado à minha razão como um *objeto simplesmente* ou apenas como um *objeto na ideia*. No primeiro caso, meus conceitos vão no sentido de determinar o objeto; no segundo, trata-se apenas de um esquema, ao qual não é dado diretamente nenhum objeto, nem sequer hipoteticamente, mas que serve apenas para representar outros objetos segundo sua unidade sistemática através da relação a esta ideia, portanto indiretamente."[16] Allison estranhou esta formulação, concluindo que "Kant agora parece estar sugerindo que uma ideia da razão é algo como o "esquema de um esquema", o que parece ou puro contra-senso ou levar a um regresso infinito."[17] Na verdade, Kant está mais uma vez indicando os limites do uso de ideias na representação por analogia, negando-lhes qualquer função determinante de um objeto do conhecimento; sua única funcionalidade consiste em fornecer, através da analogia, um esquema em geral que pode nortear o pensamento quando busca a unidade sistemática do conhecimento dos objetos da experiência. Neste sentido, "esquematismo analógico" pode significar o próprio esquematismo resultante do emprego da ideia em analogias, cuja

---

[15] *KrV*, A 665/B 693.
[16] *KrV*, A 670/B 698.
[17] ALLISON, 2004, 438. Em relação à passagem em questão, aliás, Kemp Smith já deu a sugestão que favorece o texto de Kant: "conforme A 655/ B 693, Kant deveria antes ter dito *analogon* de um esquema" (SMITH, 1923: 553).

utilidade e mesmo necessidade é defendida por Kant no âmbito da busca da unidade sistemática do conhecimento objetivo.

Como a *Crítica da razão pura* apresenta este uso das ideias numa representação por analogia? O essencial é encontrado na segunda parte do "Apêndice à dialética transcendental", intitulada "Da intenção última da dialética natural da razão humana". Ainda que os *Prolegômenos*, em seu § 58, e a *Crítica da faculdade do juízo*, em seu § 59, forneçam uma apresentação mais detalhada e explícita do pensamento por analogia, seus elementos são expostos já na primeira *Crítica*, o que é decisivo para estabelecer a continuidade entre esta obra e as reflexões de Kant sobre natureza e história ao longo dos anos 1780. Um aspecto importante, aliás, é apresentado no contexto da analogia das experiências,[18] explicitando Kant ali que seu interesse está voltado, não para a analogia de atribuição, mas para a analogia de proporcionalidade, mais precisamente, de relações qualitativas (sendo as relações meramente quantitativas antes objeto da matemática): "Na filosofia, entretanto, a analogia não é a igualdade de duas relações *quantitativas*, mas de [duas relações] *qualitativas*, onde conheço e posso indicar *a priori* a partir de três membros tão somente *a relação* a um quarto, e não *este* quarto *membro* mesmo, restando-me, contudo, certamente uma regra de procurá-lo na experiência e uma nota característica para encontrá-lo na mesma."[19] Sendo relevante a analogia entre as relações, e não a analogia entre os membros relacionados, o procedimento analógico pode funcionar mesmo quando não é possível determinar ulteriormente um dos membros envolvidos. No caso do emprego de ideias da razão em construções analógicas, a indeterminabilidade do quarto membro é incontornável, já que o objeto de uma ideia permanece indeterminado por não se poder recorrer à experiência, extrapolando as ideias por definição os limites da experiência possível.

No concernente ao procedimento analógico, a exposição no apêndice da dialética transcendental fica um tanto vaga, em parte por se tratar em geral de mostrar que as ideias da razão em conjunto podem ter um uso regulador, ou seja, que tanto as ideias psicológicas quanto as cosmológicas e as teológicas contribuem para a obtenção da unidade

---

[18] Tratando-se aqui de explicitar o emprego analógico de ideias da razão, não se faz necessário analisar o sentido que adquire a analogia naquele contexto, um tema certamente complexo e que sobrecarregaria desnecessariamente o presente texto.

[19] *KrV*, A 179-180/B 222.

sistemática das regras do uso empírico da razão.[20] No conjunto da obra de Kant, entretanto, o emprego de procedimentos analógicos envolve essencialmente ideias teológicas, visto que em geral se trata de pensar a relação de um ou outro tópico com a totalidade do mundo ou da natureza, colocando-se a questão do procedimento metodologicamente adequado para pensar a unidade sistemática nesta totalidade. Concentrando a análise no possível emprego da ideia teológica de um Deus como causa inteligente do mundo, pode-se chegar à clareza necessária sobre a representação que Kant tem da analogia na *Crítica da razão pura*. O esquema seguido é tradicional e consiste em traçar um paralelo entre, de um lado, a bem conhecida relação entre o artesão humano e seu produto e, de outro lado, a pretensa relação entre Deus e o mundo empírico, ficando indeterminável precisamente o quarto membro que é este Deus. Em sua crítica do argumento físico-teológico, que justamente envolve a analogia com a arte ou técnica humana, Kant mostra, por um lado, que o raciocínio analógico que "conclui, da analogia de alguns produtos da natureza com aquilo que a arte humana produz, que nela [natureza] também se encontrará uma tal causalidade, a saber, entendimento e vontade"[21] não resiste à crítica transcendental, mas, por outro lado, admite "que, em se tratando de indicar uma causa, não podemos aqui proceder de maneira mais segura do que segundo a analogia com semelhantes produções finais, que são as únicas em que nos são conhecidas completamente as causas e o modo de agir."[22] Mesmo revelando a falta de fundamento do argumento físico-teológico para o que se pretendia tradicionalmente nele, a saber, demonstrar a existência de Deus, Kant não deixa de admitir sua utilidade: "Este argumento sempre merece ser mencionado com respeito. Ele é o mais antigo, o mais claro e o mais adequado à razão comum dos homens. Ele anima o estudo da natureza, da mesma maneira que recebe deste estudo sua existência e, assim, sempre renovada força. Ele leva fins e intenções até onde nossa observação não os teria descobertos por si só e amplia nosso conhecimento da natureza através do fio condutor de uma unidade particular cujo princípio se encontra fora da natureza."[23] O fundamento metodológico de tais operações é dado, no âmbito da filosofia crítica, pela limitação do emprego de raciocínios analógicos à função

---

[20] Cf. *KrV*, A 671/B 699.
[21] *KrV*, A 626/B 654.
[22] *KrV*, A 626/B 654.
[23] *KrV*, A 623/B 651.

reguladora na promoção da unidade sistemática no campo da observação. Deslocando-se a função cognitiva para a analogia com a causalidade inteligente de um artesão humano, Deus ou a causa inteligente do mundo, como quarto membro da analogia, pode ficar em boa medida indeterminado.

Este quarto membro da analogia pode ficar indeterminado na medida em que não se está interessado na determinação de todos os membros das relações, mas apenas de um dos membros (no caso, o mundo empírico) com base na analogia das relações. A analogia consiste então no seguinte: assim como o produto do homem se caracteriza pela unidade sistemática que lhe confere a inteligência de seu autor, assim também se pode considerar o mundo empírico constituído numa unidade sistemática que lhe é conferida por seu produtor divino. Para identificar melhor o esquema em outras passagens do texto, pode-se formulá-lo ainda assim: considere o mundo *como se* ele fosse produto de um ser inteligente.

Estando claro este esquema recorrente ainda na filosofia do século XVIII, pode-se entender melhor que Kant, depois de sua destruição sistemática da teologia metafísica na parte final da dialética transcendental, passe sem rodeios a propor o emprego de uma ideia teológica: "Assim digo: o conceito de uma inteligência suprema é uma mera ideia, i. é, sua realidade objetiva não pode consistir em se reportar diretamente a um objeto (pois em tal sentido não poderíamos justificar sua validade objetiva), mas é apenas um esquema do conceito de uma coisa em geral, ordenado segundo condições da máxima unidade da razão, servindo apenas para obter a maior unidade sistemática no uso empírico de nossa razão ao se derivar, por assim dizer, o objeto da experiência do objeto imaginário desta ideia, como seu fundamento ou causa. Então se diz, p. ex., as coisas do mundo devem ser consideradas *como se* elas tivessem sua existência de uma inteligência suprema."[24] Pois agora não se trata de conhecimento da natureza divina, mas do emprego destas ideias para regular a investigação empírica no intuito de salvaguardar nela a exigência do máximo de unidade sistemática. A representação do objeto da ideia deixa de ser o ponto de interesse, já não se tratando de investigar como este objeto é em si mesmo (investigação tradicional justamente desacreditada pela dialética transcendental), mas de lançar mão da ideia como um esquema que pode orientar nossa investigação dos objetos da experiência em vista de sua unidade

[24] *KrV*, A 670-71/B 698-99.

sistemática: "Desta maneira, a ideia é apenas um conceito heurístico e não ostensivo, mostrando, não como um objeto é constituído, mas como nós, sob sua orientação, devemos *procurar* a constituição e conexão dos objetos da experiência em geral."[25]

Dado que não se trata da determinação de um objeto da experiência, mas tão somente de uma regra racional de orientação da investigação dos objetos da experiência em vista de sua unidade sistemática, é a própria ideia depurada de toda mistura empírica que será empregada no procedimento: "Suprimimos, com relação ao objeto da ideia, as condições que restringem o conceito de nosso entendimento, mas que também tornam possível que possamos ter um conceito determinado de qualquer coisa. E então pensamos um algo, de que não temos nenhum conceito sobre o que seja em si, mas do qual pensamos ainda assim uma relação ao conjunto dos fenômenos, a qual é análoga àquela [relação] que os fenômenos têm entre si."[26] Em se tratando da ideia de uma causa inteligente do mundo empírico ou do conjunto dos fenômenos, temos de um lado da analogia a relação entre a inteligência causadora e os fenômenos que investigamos. Na representação dessa inteligência, não pode entrar nenhum dado empírico, pois não se trata de um conceito do entendimento, e sim de uma ideia da razão, ou seja, de um conceito que ultrapassa por princípio os limites da experiência possível. Ora, sob estas condições, a ideia de uma inteligência causadora do mundo fica necessariamente indeterminada. Para que sua representação não seja completamente inutilizada em virtude de uma abstração total, dispõe-se do procedimento analógico, traçando-se uma analogia com uma relação semelhante entre fenômenos conhecidos. Assim, no caso, temos do outro lado da analogia a relação entre o homem e seu produto, conhecidos como fenômenos sob o princípio da causalidade e, sob a restrição implicada no fato de que o homem é o único ser inteligente que conhecemos, de uma causalidade inteligente.

Se a analogia devidamente limitada pelas cláusulas críticas permite operar com a ideia de uma substância inteligente que é a causa de todas as coisas segundo leis da razão, nada impede que se dê um passo a mais e se explicite o caráter finalista de uma tal causalidade segundo a razão. Vai-se assim além do conceito transcendental de Deus que a razão especulativa logra determinar,[27] mas se obtém o máximo de

[25] *KrV*, A 671/B 699.
[26] *KrV*, A 674/B 703.
[27] Cf. *KrV*, A 675/B 703.

unidade formal concebível: "A mais alta unidade formal, que repousa tão somente sobre conceitos da razão, é a unidade *final* das coisas, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário assumir toda ordenação no mundo como se ela tivesse brotado da intenção de uma razão suprema. Pois um tal princípio abre perspectivas inteiramente novas à nossa razão aplicada ao campo das experiências, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, com isto, de chegar à maior unidade sistemática das mesmas."[28] Diante da perspectiva do retorno da velha metafísica, que esta admissão acarretaria caso fosse entendida erroneamente como posição de um objeto equivalente, compreende-se bem o esforço que Kant faz no apêndice da dialética transcendental para restringir o procedimento analógico a um uso meramente regulador ou também heurístico.

Numa sequência quase didática, Kant explicita até onde se pode ir na admissão de uma causa inteligente de todas as coisas nesta representação por analogia e quais as cautelas a serem adotadas. A primeira questão a merecer uma resposta crítica é "se há algo distinto do mundo que contém o fundamento da ordem cósmica e de sua conexão segundo leis universais".[29] A resposta de Kant é inequivocamente positiva. À questão "se este ser é substância, de realidade suprema, necessário etc.",[30] ou seja, se ele pode ser pensado segundo as categorias do entendimento, Kant responde que a questão não faz sentido, pois as categorias não têm nenhum uso além do empírico, não tendo também nenhum sentido quando não aplicadas a objetos da experiência possível. Como então representar aquele fundamento da ordem cósmica? Por analogia, esta a resposta ensaiada no apêndice da dialética transcendental; o que leva a uma terceira questão em torno dos limites do pensamento crítico nesta rarefeita atmosfera da razão pura: "se não podemos pelo menos pensar este ser distinto do mundo segundo uma *analogia* com os objetos da experiência?"[31] Sem dúvida, responde Kant, sem deixar de lembrar, entretanto, os limites que são postos desde logo a este recurso excepcional. Certamente podemos pensar uma causa inteligente do mundo segundo uma analogia com objetos da experiência,

---

[28] *KrV*, A 686-7/B 714-5.
[29] *KrV*, A 695-6/B 723-4.
[30] *KrV*, A 696/B 724.
[31] *KrV*, A 696/B 724. Sobre a necessidade da representação analógica para o uso das ideias da razão pura, ver o tratamento metodológico em meu artigo: Beckenkamp, 2008.

"mas tão somente como objeto na ideia, e não na realidade, quer dizer, apenas na medida em que ele é um, para nós desconhecido, substrato da unidade, da ordem e da finalidade sistemáticas da organização cósmica, que a razão tem de adotar como princípio regulador de sua investigação da natureza."[32] Com todas estas ressalvas críticas, pode-se mesmo admitir certos antropomorfismos na representação analógica daquela inteligência como fundamento da ordem cósmica, desde que isto contribua para tornar operacional o princípio regulador de que a razão necessita na promoção da investigação dos objetos da experiência em vista do máximo de unidade sistemática. Assim, por exemplo, pode-se admitir mesmo um único autor sábio e onipotente do mundo como o quarto membro, a incógnita = x da analogia.

A preocupação com a preservação dos limites da razão crítica não pode ser atenuada, pois o risco de recair na velha metafísica sem fundamento aumenta na exata medida em que se enriquece por meio da analogia a representação da ideia de uma inteligência causadora do mundo: "Mas então estendemos nosso conhecimento além do campo da experiência possível? *De modo algum*. Pois apenas pressupusemos um algo de que não temos nenhum conceito sobre o que seja em si mesmo (um mero objeto transcendental), mas, em relação à ordem sistemática e final do mundo, que temos de pressupor ao estudar a natureza, pensamos aquele ser, desconhecido para nós, apenas *segundo a analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, dotamo-lo, em vista dos fins e da perfeição que nele se fundamentam, precisamente daquelas propriedades que podem conter, segundo as condições de nossa razão, o fundamento de uma tal unidade sistemática."[33] O conceito de inteligência (e de vontade, pode-se acrescentar) a que se recorre na analogia é um conceito empírico, quer dizer, tirado de nossa experiência conosco mesmos como seres inteligentes, capazes de se colocar fins. Isto por si só já indica os limites de um tal procedimento analógico, não havendo fundamento para a atribuição destas propriedades a um ser que, em nossa analogia de relação, aparece apenas como uma incógnita. Para os fins da analogia e tendo em vista seu uso regulador na sistematização dos conhecimentos, predica-se uma relação de causalidade final, na qual se requer do agente causador pelo menos a racionalidade e o poder suficientes para dar conta da ordem que se quer introduzir no mundo.

---

[32] *KrV*, A 696-7/B 724-5.
[33] *KrV*, A 698/B 726.

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 2004.

BECKENKAMP, J. "O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant", in: *Kant e-prints*, Série 2, Vol. 3, Nr. 1 (2008), p. 1-13.

HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C. H. Beck, 2003.

KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kants "Critique of Pure Reason"*. London: Macmillan, 1923.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Z. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp/CLE, 2000.

DO USO REGULATIVO DAS IDEIAS DA RAZÃO PURA

Carlos Adriano Ferraz
Universidade Federal de Pelotas

Imediatamente após sua crítica à metafísica, respondendo, na "Dialética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, à questão sobre se são possíveis juízos sintéticos *a priori* na metafísica, Kant surpreende o leitor com um apêndice[1], no qual ele esclarece sua crítica às ideias da razão exposta nas páginas anteriores. Ou, ainda, nesse apêndice Kant torna claro que não se tratava de uma crítica às ideias mesmas, mas a um certo *uso* (indevido) que delas se faz. Dessa forma, após tratar, ao longo das 320 páginas da "Dialética Transcendental"[2], da razão como "sede da aparência transcendental" (*Sitze des transzendentalen Scheins*), Kant passa a tratar da razão positivamente. E, diferentemente do que ocorrerá mais adiante na obra, nomeadamente em "O cânone da razão pura"[3] , onde Kant tratará especialmente do, digamos, *proveito prático* (*praktischen Nutzen*) das ideias da razão, no referido apêndice Kant demostrará que, mesmo de um ponto de vista teórico, tais ideias têm *proveito* (*Nutzen*).

Com efeito, o ponto de partida do apêndice é o que já havia sido reconhecido no prefácio A, a saber, que

> a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas

---

[1] Cf. *KrV*, B 670
[2] Cf. *KrV*, B 350 a B 670.
[3] *KrV*, B 823

> possibilidades (...). O teatro destas disputas infindáveis chama-se Metafísica[4].

Isso significa que a razão tende, *naturalmente*, à transgressão de seus limites[5], o que demanda uma crítica de suas possibilidades e, sobretudo, de seus limites. Mas, assim como as categorias estão irremediavelmente ligadas ao entendimento (*Verstand*), as ideias o estão à razão (*Vernunft*). E o ponto, no apêndice, é demonstrar que tais ideias são necessárias ao entendimento mesmo, o que lhes assegura, então, um *proveito teórico* (*theoretischen Nutzen*). Portanto, razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*), apesar de suas distintas funções, estão ligados para garantir a unidade do conhecimento. Em outras palavras, a razão e suas ideias asseguram a sistematização do conhecimento, dando-lhe unidade. Afinal, a razão visa à "sistemática do conhecimento, isto é, ao seu encadeamento a partir de um princípio"[6]. A unidade acima mencionada é assegurada pela razão. Daí seu papel positivo no apêndice.

Não obstante, com o objetivo de tornar claro tal *proveito teórico* da razão, Kant inicia seu argumento estabelecendo uma distinção basilar, a saber, entre *uso constitutivo* e *uso regulativo*. Sem tal distinção, incorreríamos no equívoco de considerar que Kant, no apêndice, retrocede em relação aos argumentos assentados até a página B 670 da *KrV*, o que não é, como veremos, o caso. O apêndice representa, pois, um *avanço* em relação às seções anteriores da *KrV*, dado que não se limita às restrições feitas à razão que *naturalmente* tende para além de suas possibilidades, mas *mostra* seu papel positivo, e isso mesmo de uma perspectiva teórica[7]. Tal distinção, não obstante, será algo fundamental, especialmente se levarmos em conta sua terceira

---

[4] *KrV*, A VII. Ou, como podemos ler na "Dialética transcendental": "Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objecto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras" (*KrV*, B 370/371)

[5] Trata-se, como assevera Kant, de um "pendor natural", um *natürlichen Hang* (*KrV*, B 670).

[6] *KrV*, B 673.

[7] E não apenas *prática*, como será exposto no Cânone (para uma abordagem circunstanciada do Cânone, ver o texto de Chagas deste livro).

Kritik, de 1790, a *Crítica da Faculdade do Juízo*[8], sobretudo para compreendermos a distinção entre um juízo determinante e um juízo reflexionante[9]. Mas aqui, na *KrV*, o "conhecimento" das ideias será algo meramente problemático, uma *heuristische Fiktionen*. Mas uma "ficção heurística" útil, pois serve como princípo regulativo que permite, ao entendimento, a sistematicidade necessária à compreensão da natureza.

Primeiramente, cabe enfatizar que o entendimento (*Verstand*) opera com princípios constitutivos. Ou seja, o entendimento, com suas doze categorias, é constitutivo quanto a uma experiência possível. Toda experiência deve conformar-se às categorias. A razão (*Vernunft*), por seu turno, apresenta-nos princípios regulativos. Isso significa dizer que o entendimento, com suas categorias, dá forma à experiência, assegurando a *experiência possível* (os *juízos de experiência*). A experiência deve, necessariamente, conformar-se às categorias. Do contrário, ela nada significa para nós.

No entanto, Kant reserva um papel importante para a razão e suas ideias na *KrV*. Mas, cabe reiterar, ela é regulativa no que concerne à experiência. Ideias fundamentais da razão são, por exemplo, as ideias de Deus, alma e a ideia do mundo como uma totalidade complexa e orgânica[10]. Além disso, a ideia de um *Sábio Criador* pode funcionar como princípio regulativo na investigação da natureza. Em uma esclarecedora passagem, Kant afirma:

> Assim, afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, isto é, que a sua realidade objectiva não consiste na referência directa a um objecto (...); é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da

[8] *Kritik der Urteilskraft* (KU, AA 05).

[9] Em verdade, um desdobramento da distinção entre princípios constitutivos e princípios regulativos nós já o encontramos em 1788, no opúsculo "Do uso de princípios teleológicos em Filosofia" (*ÜGTP*, AA 08).

[10] No §49 da KU Kant nos oferece uma definição esclarecedora do que seja uma ideia: "é um conceito ao qual nenhuma intuição (...) pode ser adequada" (KU, AA 05: 193). Além, disso, nesse mesmo parágrafo temos exemplos de diversas ideias, tais como as de *entes invisíveis*, *reino dos bem-aventurados*, *reino do inferno*, *eternidade*, *criação*, etc.

> nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objecto da experiência se deriva do objecto imaginário dessa ideia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objecto, mas como, sob a sua orientação, devemos *procurar* a constituição e ligação dos objectos da experiência em geral[11].

Dessa maneira, princípios regulativos não têm objetos na natureza que lhes correspondam. Eles têm, não obstante, a função de nos auxiliar em uma progressão assintótica rumo a uma compreensão mais abrangente da natureza. Dessa forma, não há, na experiência, objeto algum que possa corresponder a uma ideia. Não há, com efeito, contrapartida fática alguma para as ideias da razão. Nesse ponto, Kant se mantém firme quanto ao que já havia estabelecido até então em sua *KrV*. Ou seja, se procurarmos por um objeto que porventura possa corresponder a uma ideia, incorreremos, necessariamente, em antinomias, paralogismos e assim por diante[12]. Nesse caso, sucumbiremos à ilusão dialética, como exposto ao longo da "Dialética transcendental".

Mas, como fica claro na passagem já citada, tais ideias "têm a sua realidade e não são simples quimeras". Assim, apesar das críticas à metafísica assentadas na "Dialética transcendental", Kant não refuta as ideias elas mesmas. A elas não cabe, certamente, uma dedução, pelo menos não nos moldes do que ocorre na "Lógica transcendental" no tocante aos conceitos puros do entendimento. Afinal, objeto algum lhes pode (às ideias) corresponder. Não obstante, o grande mérito da razão, no que concerne ao seu *proveito teórico*, é que ela "tem, pois, propriamente por objecto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim". Em suma, ela "reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade colectiva, como fim,

---

[11] *KrV*, B 698/699.

[12] Ver,a propósito, os textos de Esteves, Bonaccini, Pinzani e Faggion deste livro.

aos actos do entendimento"[13]. Tal ideal regulativo permite, pois, a sistematização do conhecimento teórico. Este "não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias"[14]. Nós "interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado"[15].

No entanto, o uso de tais ideias, embora nos traga um proveito teórico, não pode ser o mesmo uso que fazemos dos conceitos do entendimento. Na "Analítica transcendental", Kant justifica o uso dos conceitos do entendimento mediante uma dedução. Após estabelecer, na "dedução metafísica", quais são as categorias, seu uso é *justificado* na "dedução transcendental". Isso leva Kant à sua "Doutrina transcendental do esquematismo", a qual permite a ele demonstrar como ocorre a conexão entre o que é intuído e o que nos permite pensar o intuído (as categorias, ou conceitos puros do entendimento). Conforme os exemplos aventados pelo próprio Kant[16], deve ficar claro que o que temos, aqui no apêndice, quanto ao uso regulativo das ideias da razão, é um uso hipotético, o qual difere de um uso apodíctico, o qual esclareceremos abaixo.

Sobre o uso apodíctico da razão: dos conceitos puros do entendimento como elementos constitutivos da experiência

Com o propósito de estabelecermos a distinção entre uso constitutivo e uso regulativo, cabe uma digressão sobre como se dá o uso constitutivo, ou, ainda, o uso apodíctico da razão, o qual Kant expôe já no início do apêndice[17]. Com efeito, no uso apodíctico "o geral (...) é dado e certo em si, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente"[18]. O uso apodíctico da razão estará ligado ao que Kant ulteriormente denominará de *ajuizamento determinante*, isto é, dado o universal (as categorias do entendimento), caberá ao juízo simplesmente *determinar* o particular.

---

[13] *KrV*, B 672.
[14] *KrV*, B 673.
[15] *KrV*, B 674.
[16] Cf. *KrV*, B 674.
[17] Cf. *KrV*, B 674.
[18] *KrV*, B 674.

Esta é, de qualquer forma, uma distinção inicial fundamental, dado que ela nos permite compreender em que sentido Kant não está recuando em relação aos argumentos estabelecidos nas páginas que precedem o apêndice. Assim, apesar de sua notória e devastadora crítica à metafísica, Kant, ele mesmo, também estabelecerá uma metafísica, a saber, uma *metafísica da natureza*, atrelada a princípios constitutivos da experiência. Tal metafísica da natureza fornecerá um conhecimento racional das leis da natureza, as quais não seriam, pois, empíricas, mas válidas necessária e universalmente. Elas seriam princípios universais da natureza pressupostos pelas suas leis empíricas. Nesse sentido, as bases fundamentais de tal metafísica Kant as estabelece na *KrV* e em seus *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*[19], de 1783, as quais serão plenamente exploradas em textos posteriores, notadamente em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*[20], de 1786, e mesmo no *Opus Postumum*[21].

Com efeito, quando Kant trabalha em sua *KrV*, nos *silenciosos* anos 1770[22], ele o faz no contexto de duas tradições que, podemos dizer, caracterizam a modernidade: o racionalismo (desposado por autores tais quais Descartes, Spinoza e Leibniz) e o empirismo (dentro do qual encontramos Locke, Berkeley e, notavelmente, David Hume). Nesse sentido, Kant engendra seu pensamento compatibilizando, até certo ponto, tais tradições aparentemente inconciliáveis. Do empirismo, Kant mantém a importância da experiência no processo do conhecimento. No

[19] Cf. *Prol*, AA 04

[20] Cf. *MAN*, AA 04

[21]Cf. *OP*, AA 21, u. 22. Quando a "Academia Real Prussiana de Ciências"(a qual foi fundada em 1700, com o apoio de Leibniz) estabelece, em 1894, o projeto de editar a obra completa de Immanuel Kant, a direção do projeto é concedida a Wilhelm Dilthey. No entanto, em virtude de muitos contratempos, o *Opus Postumum* é publicado apenas em 1936. Para uma detalhada história do processo que levou à publicação do *Opus Postumum*, ver a introdução de Eckart Förster à sua tradução da obra para o inglês: Förster, E. (Ed). *Opus Postumum* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Ver, também, o notável estudo de E. Förster: Förster, E. *Kant´s final synthesis. An essay on the Opus Postumum*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

[22] Década na qual Kant pouco publica, pois está envolvido com as investigações que levarão, em 1781, à publicação da *KrV*. No entanto, são dignas de nota suas preleções dessa década, nas quais sobressaem-se diversas reflexões que culminarão nas obras posteriores.

entanto, ele rejeitará a redução do conhecimento à experiência e o consequente ceticismo oriundo desta redução, o qual está expresso especialmente na ideia de que os processos que *garantiriam* o conhecimento decorreriam de uma mera *crença*. O empirismo, no momento em que se reduz à experiência, recai em tal ceticismo, o qual está expresso especialmente no empirismo de David Hume[23]. Não obstante sua rejeição dos princípios adotados pelo empirismo, a leitura de David Hume será fundamental para o desenvolvimento da epistemologia kantiana e sua posterior crítica à metafísica tal como esta é sustentada pelo racionalismo *dogmático*[24]. Assim, o racionalismo, tal como sustentado por autores que precederam a Kant, recaiu, inevitavelmente, em dogmatismo. E é precisamente esta a metafísica criticada por Kant, isto é, a metafísica perpetrada pelo racionalismo dogmático, o qual considerava que tudo aquilo que tem como fundamento a experiência é *confuso*. Nesse sentido, os autores no contexto de tal racionalismo estariam, como indica Kant (que também o esteve, pelo menos até ler David Hume) *adormecidos*, acreditando na possibilidade de a razão construir sistemas sem qualquer contrapartida fática, isto é, sem qualquer vínculo com a experiência. Com tal procedimento, tais autores pensavam ser possível alcançar verdades seguras e necessárias. Estavam eles, portanto, imersos na metafísica[25]. Eles tomavam ideias da razão e as projetavam na experiência, fazendo

[23] Com cujas obras Kant tem contato em torno de 1770.

[24] Como afirma Kant nesta famosa passagem da introdução dos *Prolegomena*: "Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa"(*Prol*, AA 04: 260). No entanto, Kant acrescenta em seguida: "eu estava muito longe de admitir as suas conclusões".

[25] Ainda sobre o estatuto da metafísica no contexto moderno (enquanto disciplina filosófica), ela dividia-se em *metaphysica generalis*, a qual seria a ontologia propriamente dita, isto é, o estudo do ente enquanto existente, e em *metaphysica specialis*, a qual tratava de esferas específicas e poderia ser dividida em *teologia racional* (tratando do ente infinito – Deus –), *cosmologia* (tratando do ente infinito extenso – a natureza –) e *psicologia racional* (tratando do ente finito pensante – o homem –). Estas eram todas disciplinas vigentes no ambiente acadêmico à época de Kant. Como veremos na seção seguinte, Kant, no apêndice, abordará tais disciplinas sob uma outra perspectiva, resguardando seus *objetos*, Deus, mundo e alma.

um *uso transcendente* das mesmas (enquanto seria justificado apenas um *uso imanente*, conforme sustenta Kant no apêndice).

Pois bem. É como uma resposta conciliadora a estas duas tradições que vem à lume, em 1781, a *KrV*, resultado de aproximadamente quinze anos de reflexão (1766 a 1781) e uns quatro ou cinco meses de redação. Já no prefácio à primeira edição encontramos o ponto de partida de Kant. Nele ele expõe as incertezas que obstaculizam o pleno uso da razão humana, uma situação, aliás, que exige crítica. Não que com isso Kant intente eliminar a metafísica. Não é este o ponto. O que Kant pretende é dar outro fundamento para a metafísica. Afinal, ainda no prefácio à primeira edição Kant deixa claro que a metafísica é necessária e inevitável[26]. Todavia, ela, desafortunadamente, é impossível como ciência. O que cabe notar é que Kant, em momento algum, ignora ou deprecia a importância da metafísica. Suas três mais importantes questões são, precisamente, Deus, liberdade e imortalidade da alma[27]. Contudo, elas serão abordadas, até o apêndice da "Dialética transcendental" da *KrV*, negativamente. De um ponto de vista teórico, pois, elas não podem constituir objeto de conhecimento. Elas, as ideias, não podem denotar objeto algum na experiência. A elas corresponderá um *uso hipotético* da razão, uma vez que elas são "conceitos problemáticos" (*problematischer Begriffe*).

Quanto ao prefácio à segunda edição, nele também encontramos algumas caracterizações valiosas para a metafísica da natureza kantiana. Em primeiro lugar, ele centra-se na notória ideia de uma "revolução copernicana". Tal *revolução* reside no reconhecimento de que temos um conhecimento *a priori* dos objetos, os quais devem conformar-se a estes elementos *a priori*[28]. Este é o ponto central da "revolução copernicana" em filosofia da natureza: reconhecermos que "conhecemos das coisas aquilo que nelas colocamos". Isso traz à tona uma distinção fundamental, qual seja, a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*, isto é, um conhecimento (*a priori*) que independe absolutamente da experiência e de todos dos dados sensíveis, e um conhecimento (*a posteriori*) oriundo da experiência.

---

[26] Cf. *KrV*, A XI, XII, XIII.

[27] Cf. *KrV*, B 395.

[28] Nesse contexto Kant também demonstra seu fascínio por aquelas ciências por ele consideradas "prontas": a lógica (aqui ele tem em mente a lógica aristotélica), a matemática (aqui ele está pensando na geometria euclidiana) e a ciência natural (aqui ele tem em mente a mecânica newtoniana).

Com efeito, nas introduções às edições A e B, Kant insiste no seguinte: a experiência nos dá a matéria do conhecimento; nossas faculdades, por seu turno, dão a forma (a universalidade) do conhecimento. Aqui, Kant esclarece sobejamente o sentido de *a priori*: este não tem conotação temporal, mas indica aquele conhecimento que independe absolutamente da experiência, tendo, dessa maneira, validade apodíctica. O *a priori* e o *a posteriori* são, pois, concepções complementares em Kant. Eles expressam a síntese proposta por ele diante das correntes empirista e racionalista. No primeiro parágrafo da introdução encontramos tal posição expressa da seguinte maneira:

> Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos (...)? Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência[29].

Assim, quando observamos algo, fazemo-lo mediante nossos órgãos sensíveis (nossos cinco sentidos). Todos os órgãos sensíveis nos proporcionam, quando afetados, impressões sensíveis. Até esse ponto Kant concorda com os empiristas. Ele, todavia, sustenta que o conhecimento não se reduz à percepção das impressões sensíveis. Como dito na citação acima, não há dúvidas de que nosso conhecimento começa com a experiência. No entanto, tais impressões devem estar sujeitas a certas condições, as quais constituem a própria possibilidade da percepção, ou, ainda, da recepção do dado. Tais condições são universais e necessárias (*a priori*)[30].

Com isso chegamos ao ponto nodal da filosofia teórica de Kant e ao cerne de sua “revolução copernicana”, a saber, a caracterização dos juízos sintéticos *a priori*. Ainda nos primeiros parágrafos da introdução

---

[29] *KrV*, B 1.

[30] Em verdade, as coisas passíveis de conhecimento possuem três qualidades: 1. qualidades secundárias, as quais dependem de nossos sentidos individuais; 2. qualidades primárias, as quais são objetivas e comuns a todos e dependem da constituição da mente humana (do *Gemüt*, mais precisamente); e 3. a coisa em si, isto é, aquilo que independe da constituição da razão humana e não é objeto de um conhecimento possível.

ele estabelece a seguinte distinção. Há juízos analíticos, os quais tornam explícito algo que já se encontra implícito no sujeito de um juízo; há juízos sintéticos, os quais atribuem ao sujeito algo que não estava inicialmente presente no sujeito do juízo. Os juízos analíticos são *a priori*, mas não informativos. Os juízos sintéticos são informativos, mas contingentes. E é nesse momento que vemos a revolução kantiana em epistemologia, pois ele assere a existência de uma terceira classe de juízos: os acima mencionados juízos sintéticos *a priori*, os quais são apodícticos e informativos. A partir da consideração desta terceira classe de juízos, Kant demonstra, então, que juízos sintéticos e juízos analíticos não são excludentes. Em outras palavras, um juízo sintético *a priori* é um juízo analítico (pois mantém a universalidade e necessidade deste) que amplia o nosso conhecimento (mantendo, dessa forma, uma característica essencial dos juízos sintéticos). E o problema de Kant, na *KrV*, será o de investigar a possibilidade de tal tipo de juízo na matemática, na filosofia natural e na metafísica. A divisão estrutural da *KrV* é uma sistematização desse problema. Assim, interessa-nos, no contexto dessa seção cujo propósito é explicitar como se dá o ajuizamento determinante da natureza, especialmente sua primeira parte, a "Doutrina transcendental dos elementos", a qual será dividida em "Estética transcendental" e "Lógica transcendental", respectivamente.

O principal problema da "Estética transcendental" é explicitar como, na matemática, os juízos são sintéticos *a priori*. Nesse sentido, ele começa com uma investigação acerca dos elementos transcendentais envolvidos na recepção[31] do dado. Nesse momento, a principal faculdade envolvida é a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), isto é, "a capacidade de receber representações (receptividade)". Trata-se de uma estratégia metodológica de Kant abordar, primeiramente, a sensibilidade. Afinal, todo o conhecimento começa com a experiência. Ele não se reduz à sensação, mas esta é o conteúdo, a matéria bruta (sem forma) do conhecimento. Ela é, como assevera Kant, o "efeito de um objeto sobre a capacidade representativa". Ligada à sensibilidade está a intuição (*Anschauungen*), a qual ocorre unicamente no plano da sensibilidade (receptividade), e é sempre a intuição de um particular no espaço e no tempo (estes considerados formas puras *a priori* da intuição). Ela é sempre uma representação singular. Ao homem, dada

---

[31] Daí o nome da seção: "estética transcendental". Trata-se do termo "estética" em seu sentido originário, enquanto "sensação" (*aisthesis*). Tal seção investiga, pois, as condições de possibilidade da recepção do dado.

sua finitude, isto é, dado o fato de ser ele imperfeitamente racional, é possível apenas a intuição empírica. Ele só intui aquilo que lhe é dado nos sentidos[32]. Este, aliás, é o argumento que desqualifica a metafísica tradicional (dogmática). Esta acreditava poder ir além dos sentidos, eventualmente os dispensando. Kant, como podemos perceber, coloca os sentidos na base do conhecimento. Por essa razão, todo o conhecimento teórico começa com a experiência. Mas, como vimos anteriormente, ele não se reduz à experiência. Afinal, Kant não é um empirista. Ele está além do empirismo e do racionalismo. Assim, na base da intuição estão dois elementos *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo[33]. A intuição envolve, pois, matéria (*sensatio*), a qual é determinável, e forma, a qual é determinante. Esta última é, precisamente, a condição de possibilidade da própria sensação. Como nos diz Kant: "O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria"[34]. Em outras palavras, espaço e tempo são condições necessárias para que os objetos nos sejam dados. Ao longo da "Estética transcendental" Kant irá nos apresentar duas "exposições" referentes a ambos. A primeira é a "exposição metafísica", na qual ele analisa a, digamos, ideia em si mesma, e, mediante tal análise, demonstra que ela pode ser concebida *a priori*. Ela é metafísica simplesmente porque revela as formas puras *a priori* da intuição, espaço e tempo, como dadas *a priori*. Em seguida, temos a "exposição transcendental", na qual Kant os apresenta (o espaço e o tempo) como princípios à luz dos quais a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* pode ser compreendida.

Com efeito, em linhas gerais, no plano da *exposição metafísica*, teremos que o espaço e o tempo não podem ser oriundos da experiência, dado que eles são condição de possibilidade da própria experiência. Esta

---

[32] Somente Deus poderia ter algo tal como uma "intuição intelectual", isto é, fazer surgir o objeto intuído. Nós intuímos unicamente aquilo que a experiência nos oferece, o dado. Ainda sobre os sentidos, no § 15 da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Anth*, AA 07), Kant apresenta uma interessante abordagem dos cinco sentidos, dividindo-os em externos (paladar e olfato) e internos (tato, visão e audição).

[33] Quando Kant escreve a *KrV* ainda há um intenso debate em torno das posições de Newton e Leibniz sobre estes conceitos, um debate, aliás, com o qual Kant estava bem familiarizado. Em Newton, eles seriam *coisas reais* presentes na natureza. Segundo Leibniz, eles seriam apenas *relações* entre as coisas. Kant rejeita ambas as posições ao apresentá-los como formas puras *a priori* da intuição.

[34] *KrV*, B 60.

os pressupõe, dado que não podemos conceber um objeto sem espacialidade ou temporalidade. Eles também são intuições, e não conceitos, haja vista se referirem diretamente ao objeto particular (e não a uma classe de objetos, como ocorre com o conceito). A *exposição transcendental*, por sua vez, intenta demonstrar que espaço e tempo não são apenas *a priori*: eles são, sobretudo, condições de possibilidade do conhecimento.

Dessa feita, na "Estética transcendental" Kant crê ter respondido à questão "como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na matemática?" E cabe notar que, aqui, ele tem em mente a aritmética e a geometria. A aritmética teria como *ciência* o tempo. Isso porque ela forma seus conceitos de número pela adição sucessiva de unidades no tempo (este considerado, aqui, como forma pura *a priori* da intuição). A geometria (aqui Kant tem em mente a euclidiana), por sua vez, *construiria* seus conceitos (como o de triângulo, por exemplo) no espaço (este também considerado como forma pura *a priori* da intuição). Por essa razão, os juízos na aritmética e na geometria são, conforme Kant, sintéticos *a priori*. Eles são sintéticos porque repousam sobre uma intuição. No entanto, eles também são *a priori* porque repousam sobre a intuição enquanto forma pura[35]. O exemplo oferecido por Kant para ilustrar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na aritmética é a proposição 7+5=12. Ora, segundo Kant temos que ir além do 7 e do 5 para *descobrirmos* o 12. Temos que realizar uma *construção* (*operação*, diriam os matemáticos) no plano da intuição (pura), neste caso no tempo, pois esta construção envolve, aqui, sucessão. Por essa razão, a aritmética seria a *ciência do tempo*: ela formaria seus conceitos pela sucessão de unidades no tempo. A geometria, por outro lado, construiria seus conceitos no espaço (este também considerado enquanto forma pura *a priori*). De toda forma, tanto a aritmética quanto a geometria seriam independentes da experiência, valendo de maneira apodíctica. E, em ambos os casos, teríamos uma *construção* de conceitos. E, como nos diz Kant, "construir um conceito é representar *a priori* a intuição que lhe corresponde" [36]. Com isso, a "Estética transcendental" responderia à questão: "como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na matemática?" Não apenas isto, ela nos ofereceria a base de sua epistemologia, uma vez que todo conhecimento começa com a experiência, e devemos, portanto,

---

[35] Eles se referem à sensibilidade (daí seu aspecto sintético, informativo) e não à experiência.

[36] *KrV*, B 741.

investigar as condições de possibilidade da recepção do fenômeno (de sua, digamos, *dadidade*).

Entrementes, se na “Estética transcendental” tínhamos uma resposta sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*” na matemática, na “Lógica transcendental” teremos uma investigação acerca de como tais juízos são possíveis na *Philosophiæ Naturalis*.

Com efeito, em Kant o conhecimento é composto por dois elementos fundamentais: intuições e conceitos. A complementaridade destes elementos é expressa por Kant logo ao início da “Lógica transcendental”, na proposição: “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”[37]. Aliás, tal complementaridade fica evidenciada pela seguinte passagem:

> O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a capacidade de conhecer um objecto mediante estas representações (a espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objecto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (...). Intuições e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. (...) Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afectado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza, a intuição nunca pode ser senão sensível (...)ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objecto da representação sensível. Nenhuma destas faculdades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria

---

[37] *KrV*, B 75.

> pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas[38].

Assim, a "Lógica transcendental" será o estudo circunstanciado dos conceitos puros do entendimento. Aliás, assim como na "Estética transcendental" Kant isolou a sensibilidade para decompô-la, aqui, na "Lógica transcendental", ele isolará o entendimento (*Verstand*) para nele *descobrir* tais conceitos puros. Não apenas isso, aqui ele investigará a validade e as condições de uso de tais conceitos. Afinal, a "Lógica transcendental", diferentemente da lógica geral (que se ocuparia unicamente com a forma do pensamento), preocupa-se com o emprego dos conceitos puros do entendimento, notadamente no plano da filosofia natural[39]. A "Lógica transcendental" seria a "nova ciência" proposta por Kant. Ela será dividida em "analítica" e "dialética"[40]. Na primeira, ela investiga os princípios puros do entendimento, ao passo que, na segunda, Kant trata dos erros em que a razão incorre quando vai além de suas possibilidades (as quais, como vimos, estão restritas à intuição, seja pura, seja empírica).

Dessa maneira, a "analítica" será a "decomposição de todo nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento"[41]. A primeira questão a ser respondida é: quais são os

---

[38] *KrV*, B 74/75.

[39] Vale notar que Kant, como os demais filósofos do século XVIII, acreditava que a 'lógica formal' (geral) era uma ciência tão certa quanto a matemática. Desde Aristóteles os acréscimos feitos a ela não teriam alterado seu conteúdo, mas unicamente sua forma de exposição (cf. *KrV*, B VIII). A razão de seu sucesso: ela limitou seu objeto de estudo, preocupando-se unicamente com as próprias leis do pensamento. Por essa razão ela é uma "lógica geral": ela abstrai de todo o conteúdo do pensamento e abarca apenas sua forma. Temos, aqui, segundo Kant, a seguinte divisão: a lógica desdobra-se em lógica geral – dado que trata das leis absolutamente necessárias do pensamento – (a qual divide-se em *pura*, quando não leva em conta elementos psicológicos, e *aplicada*, quando leva em conta as condições sob as quais o entendimento deve operar), lógica especial (quando se trata da lógica desta ou daquela disciplina) e lógica transcendental, a qual trata da origem, dos objetivos e das condições de possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos.

[40] Nesta, na "dialética", a questão é: "são possíveis juízos sintéticos *a priori* na metafísica?". Não se trata, pois, de perguntar 'como' eles são possíveis, pois Kant parte de sua impossibilidade.

[41] *KrV*. B 89.

conceitos puros do entendimento? Esta seria a *quid facti*. E aqui temos a "dedução metafísica" das categorias. Neste momento, na "analítica dos conceitos", Kant utiliza, como "fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento"[42], sua leitura da tábua aristotélica dos juízos. Assim, das funções lógicas dos juízos Kant extrairá suas doze categorias. Mas o ponto, aqui, é: como os objetos dados aos sentidos concordam com tais categorias? Ou, ainda, como ocorre a unificação entre intuição e conceito, uma vez que estes são elementos absolutamente heterogêneos?

Em primeiro lugar, cabe notar que tal unificação é realizada pelo nosso *eu lógico*, isto é, pela *apercepção transcendental* (o "eu penso que deve acompanhar todas as minhas representações"[43]). É unicamente mediante esta consciência única e unificadora que nosso conhecimento do objeto é possível. Tal *apercepção transcendental* será o ponto inicial da *dedução transcendental*, na qual temos precisamente a *quid juris*, isto é, a questão que pretende demonstrar que os conceitos puros do entendimento são imprescindíveis para que tenhamos um conhecimento objetivo da natureza. Será a presença da *apercepção transcendental* que garantirá a objetividade do conhecimento, isto é, a possibilidade de juízos de experiência (os quais envolvem, necessariamente, a aplicação de categorias). Como dirá Kant:

> A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para se tornar objeto para mim, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso não se uniria numa consciência.[44]

Assim, todo conhecimento consiste na síntese de um variegado de representações em uma unidade (*Einheit*). Tal síntese não pode ser produzida pelos sentidos, dado que estes são meramente receptivos. Assim, é a espontaneidade (*Spontaneität*) do entendimento que produz a síntese. A união do múltiplo mediante conceitos é que possibilita juízos

---

[42] No capítulo intitulado, precisamente, Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento (*KrV*, B 91).

[43] *KrV*. B131.

[44] *KrV*. B138.

sintéticos. A união mediante conceitos puros (categorias) possibilita juízos sintéticos a priori. Assim, tal como podemos depreender do § 19 da *KrV*[45], ajuizar significa colocar o múltiplo sob a unidade transcendental da apercepção. E esta, por sua vez, envolve a síntese transcendental da imaginação, outra faculdade fundamental do conhecimento (além da sensibilidade e do entendimento). Dessa forma, os dados oriundos dos sentidos (via intuição) concordam com as funções lógicas de nossos juízos (categorias) mediante uma síntese figurativa (*synthesis speciosa*), isto é, uma síntese transcendental da imaginação. A unidade sintética do múltiplo pressupõe, pois, síntese, sendo que esta deve ser pura, a priori, visto que ela impõe uma unidade sintética necessária. Tal síntese, com efeito, deve ser, portanto, produtiva, uma vez que uma mera síntese reprodutiva dependeria de condições impostas pela experiência. Assim, a síntese transcendental da imaginação unifica o múltiplo dado no tempo e no espaço de acordo com a unidade transcendental da apercepção (com as categorias, portanto). E com isso chegamos à fundamental "analítica dos princípios", especialmente à parte intitulada "Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento"[46], onde Kant trata exatamente das condições sensíveis unicamente sob as quais podemos aplicar os conceitos. Em suma, tal parte, a qual tem, aliás, apenas onze páginas (B 176 a B 187), tem a tarefa hercúlea de unir o dado da sensibilidade com o conceito do entendimento, ou, ainda, demonstrar como tal ligação é possível.

Com efeito, temos, aqui, algumas caracterizações do que seja o *esquema*[47]. Em primeiro lugar, ele é o produto da *imaginação produtiva*. Em segundo lugar, ele oferece *condições sensíveis de aplicação*, demonstrando sob que condições (sensíveis) o conceito puro pode ser

---

[45] *KrV*, B 172.

[46] *KrV*. B 176.

[47] Algumas importantes caracterizações do esquema podem ser encontradas em: *KrV*, B 177 ("terceiro termo"; "que deve ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenómeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo"), B 178 ("determinação transcendental do tempo"; "proporciona a subsunção dos fenómenos na categoria"), B 179 ("condições formais da sensibilidade"), B 180 ("processo geral da imaginação para dar ao conceito a sua imagem"), B 181 ("síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral"), B 185 ("condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objectos, portanto uma *significação*"), B 186 ("o fenómeno ou o conceito sensível de um objecto, em concordância com a categoria").

aplicado. Dito de outra forma, ele explicita o sentido em que um conceito puro do entendimento pode adquirir significado sensível (traduzindo o conceito puro para uma linguagem sensível, fazendo com que o conceito não tenha apenas validade lógica, mas que este também tenha realidade). Por essa razão, ele é o "terceiro elemento", homogêneo à intuição e ao conceito puro.

Assim, dado (oriundo da sensibilidade) algum pode ser diretamente subsumido sob um conceito puro (do entendimento). Para cada conceito deve haver, respectivamente, um esquema correspondente. Um conceito puro que não possuísse um esquema correspondente não poderia ser aplicado (tal é o que ocorre com as ideias: não há, para elas, esquema correspondente, elas não denotam objeto algum na natureza). Algo peculiar ocorre, por sua vez, com conceitos empíricos, os quais não necessitam de esquema. Para demonstrá-los, basta *apontar* para o objeto. Se alguém me pergunta o que é uma cadeira, basta que eu aponte para ela. Mas, e se alguém me pergunta o que é a substância? Bom, neste caso eu a demonstro (*apresento*: aqui trata-se daquilo que Kant denomina hipotipose, *Darstellung*) via esquema. Portanto, para cada conceito puro há um esquema, o qual serve como elemento intermediário entre o intelectual e o sensível. Por essa razão, Kant os denomina de "condições sensíveis", "condições da sensibilidade"[48]. Nesse sentido, a filosofia da natureza envolverá, imprescindivelmente, os esquemas. O esquema das categorias de quantidade, quais sejam, unidade[49], pluralidade[50] e totalidade[51] é o *número*, o qual envolve uma representação que abarca a adição sucessiva da unidade à unidade. Afinal, determinar a quantidade de algo implica determinar quantas unidades ela contém, sendo que tais unidades devem ser adicionadas sucessivamente. O esquema das categorias de qualidade, a saber, realidade[52], negação[53] e limitação[54] é o *grau* (*realitas phaenomenon*). Para que um objeto possa ser real, ele deve envolver a síntese da matéria nas formas puras *a priori* da intuição (espaço e tempo). *Grau*, aqui, siginifica o *grau de sensação*. Nas

---

[48] *KrV*, B 179.
[49] Todo S é P.
[50] Alguns S são P.
[51] Este S é P.
[52] S é P.
[53] S não é P.
[54] S é (não P).

palavras de Kant: "a realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral (...); a negação é aquilo cujo conceito representa um não-ser"[55]. No tocante às categorias de relação, substância[56], causalidade[57] e comunidade[58], temos três esquemas. O esquema da substância é a *permanência do real no tempo*. Ela é, pois, o substrato de todas as mudanças, aquilo ao qual pertencem todos os predicados. O esquema da causalidade é a *real ... sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra*. Dito de outra forma, ela refere-se ao conceito de algo a partir do qual podemos inferir a existência de outra coisa. Um exemplo Kant nos oferece em seus *Prolegomena*, ao distinguir um juízo de percepção de um juízo de experiência. Este último envolve a aplicação de categorias, sendo que no exemplo lá apresentado está presente a categoria de causalidade. O exemplo pode ser colocado na seguinte proposição: "o sol aquece a pedra". Neste caso, temos a categoria de causalidade assegurando o caráter objetivo da proposição[59]. O esquema da categoria de comunidade, por sua vez, é a *simultaneidade necessária dos acidentes de uma susbstância, com os quais outras substâncias estão de acordo conforme uma regra*. Por essa razão, ela é entendida como *reciprocidade*. Quanto às categorias de modalidade, quais sejam, possibilidade[60], atualidade[61] e necessidade[62], também teremos três esquemas. O esquema da possibilidade-impossibilidade é o *acordo da síntese de representações diversas com as condições do tempo em geral (...), ou seja, a determinação da representação de uma coisa em um tempo qualquer*[63]. Dito de outra maneira, um objeto é possível *sse* puder existir em algum tempo. O esquema da atualidade é a *existência em um determinado tempo*. Assim, um objeto é atual *sse* estiver ligado às

---

[55] *KrV*, B 182.

[56] P é atribuído incondicionalmente a S. "Em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante". Ora, no conceito de matéria não encontramos a ideia de permanência. Aqui temos, pois, a presença da categoria de substância.

[57] Se S ... então P... .

[58] Ou S... ou P ... .

[59] Ver, sobre esse exemplo, o § 20 dos *Prolegomena*, especialmente nota (*Prol*, AA 04: 301).

[60] Se ... então (possivelmente) ... (possibilidade lógica).

[61] Dado que ... então ... (possibilidade real).

[62] É necessário que ... .

[63] *KrV*, B 184.

condições materiais da experiência (sensação). Por fim, o esquema da necessidade é *a existência de um objeto em todo o tempo*.

Assim, cada esquema torna representável um certo objeto. Ele, o esquema, impõe a condição sensível unicamente sob a qual algo pode ser conhecido.

Portanto, os esquemas são condições necessárias à metafísica da natureza engendrada por Kant, a qual pode ser compreendida, aqui, como metaphysica generalis.

Para concluirmos a presente seção, devemos reiterar que é em virtude do que vimos acima que Kant rompe com a metafísica tradicional. Na metafísica tradicional, acreditava-se que o conhecimento poderia progredir unicamente atrelado à lógica geral. Dito de outra maneira, lograríamos ampliar o nosso conhecimento da natureza tendo apenas ideias como substrato. Mas, segundo Kant, devemos passar da lógica geral (a qual não estaria tão preocupada com o dado) para a lógica transcendental, isto é, da mera possibilidade lógica (regrada pelo princípio de não-contradição) para a possibilidade real (regrada por uma intuição possível). Afinal, a lógica transcendental, pelo que vimos acima, está preocupada com a relação entre a intuição e os conceitos.

Assim, Kant deverá reservar outro uso para as ideias da razão. Elas não podem servir como fundamento do conhecimento da natureza. Cabe-lhes, não obstante, outro *uso*, a saber, um uso regulativo, o qual será tematizado na seção seguinte.

Sobre o uso hipotético da razão: das idéias como elementos regulativos da experiência

Se, como vimos, no uso apodíctico temos, como elemento dado, o universal, sob o qual subsumimos o particular, no uso hipotético, diferentemente, teremos o particular, e para ele procuraremos o universal, que, nesse caso, é problemático.

As ideias da razão, dada sua natureza, não são aplicáveis à experiência. Elas não têm objeto algum que lhes corresponda. Quando as usamos *transcendentemente*, incorremos na ilusão dialética descrita por Kant nas páginas que antecedem o apêndice. Mas, quando as usamos *imanentemente,* lhes conferimos um proveito teórico.

Com efeito, nas páginas que precedem a “Dialética transcendental” Kant *provou* como os conceitos puros do entendimento constituem os objetos de uma experiência possível. Os conceitos, ou

categorias, são aplicados, via esquemas correspondentes, às intuições sensíveis.

No entanto, o mesmo não ocorre com as ideias. Mesmo as mais valiosas ideias da razão, Deus, alma, mundo e liberdade, não podem ser aplicadas aos objetos da experiência. Tal uso seria transcendente. Todavia, as ideias devem ter algum proveito. Afinal, "tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo"[64]. Assim, aqui vemos uma preocupação expressa, sobretudo, em "A arquitetônica da razão pura"[65], qual seja, a de que o conhecimento não pode ser uma totalidade desordenada, mas, sim, uma "unidade sistemática", que é, precisamente, "o que converte o conhecimento vulgar em ciência"[66]. Isso significa que o conhecimento não pode ser um todo desordenado, um mero agregado. Como mencionamos alhures, tal preocupação será fundamental em obras posteriores à *KrV*, especialmente na terceira *Kritik*, no momento em que kant tratar da ideia de organismo. O uso regulativo permitirá a Kant pensar a natureza não apenas como mecanismo, mas como um todo sistemático, em que tudo opera *como se* houvesse um *telos*. Essa é, com efeito, a alternativa *crítica* para que se possa, *legitimamente*, assumir a ideia de que *nihil est sine ratione*.

Dada a estrutura epistemológica exposta na seção acima, jamais uma ideia poderá ser, de forma legítima, aplicada à natureza para que daí se possa obter um conhecimento mais abrangente. No entanto, Kant insiste em que elas são úteis mesmo no plano epistemológico, uma vez que, sem elas, teríamos apenas um agregado. Mas, devemos insistir nesse ponto, elas são, do ponto de vista da razão em seu uso teórico, apenas um recurso heurístico, não possuindo, portanto, realidade objetiva (pelo menos não no sentido em que as categorias do entendimento o possuem, como vimos na seção anterior). Assim, a razão, com suas ideias, não se reporta à experiência, mas ao entendimento (seu uso é *imanente*). Quando voltada para a natureza, seu uso é inaceitavelmente *transcendente*.

Assim, além das doze categorias do entendimento, as quais, aliás, logram unificar a experiência até certo ponto, algumas ideias serão fundamentais para uma unificação mais abrangente da natureza, atendendo, assim, a uma necessidade da razão. Elas serão responsáveis

---

[64] *KrV*, B 670.
[65] *KrV*, B 860.
[66] *KrV*, B 860.

por uma sistematização da experiência. Dessa maneira, após a unificação conceitual, Kant estabelece, na primeira seção do apêndice, três ideias valiosas do ponto de vista epistemológico, a saber, as ideias de homogeneidade, especificação e continuidade. É exatamente na primeira parte do apêndice, ao tratar do uso hipotético da razão, que Kant demonstra a importância dessas três ideias. Tais ideias, Kant o demostra, são fundamentais para a organização das ciências dentro de um quadro mais amplo. Elas são necessárias porque nos permitem atender à já referida exigência racional por uma sistematização do conhecimento. Assim, na primeira parte do apêndice Kant sequer se refere às mais importantes ideias da razão que serão abordadas mais adiante, Deus, alma e mundo. Dada sua preocupação com o proveito teórico das ideias, ele foca primeiramente nas três ideias anteriormente mencionadas, as quais são por ele denominadas de *máximas da razão*[67]. Tais máximas são apresentadas por Kant nos seguintes termos:

> A razão prepara, pois, o campo para o entendimento: 1. mercê de um princípio da *homogeneidade* (*Gleichartigkeit*) do diverso sob géneros superiores; 2. por um princípio da *variedade* (*Varietät*) do homogéneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta ainda 3. uma lei da *afinidade* (*Affinität*) de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade. Podemos chamar-lhes os princípios da homogeneidade (*Homogenität*), da especificação (*Spezifikation*) e da continuidade (*Kontinuität*) das formas. O último resulta da reunião dos dois primeiros, após se ter completado na idéia o encadeamento sistemático, tanto pela elevação a géneros superiores como pela descida a espécies inferiores; pois, sendo assim, todas as diversidades são aparentadas entre si, porque todas em conjunto provêm de um único género

[67] "Dou o nome de *máximas* da razão a todos os princípios subjectivos, que não derivam da natureza do objecto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objecto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objectivos" (*KrV*, B 694).

> supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais[68].

Uma esclarecedora analogia nos é oferecida pelo próprio Kant, quando ele nos fala de uma *faculdade fundamental* (*Grundkraft*), "de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência"[69]. Assim, por exemplo, *imaginação*, *memória*, *discernimento*, etc, são capacidades subsumidas sob a ideia fundamental de uma *Grundkraft*. A razão a propõe, sendo ela fundamental à sistematização do conhecimento acerca de nossa natureza cognoscente. Trata-se, em suma, de uma ideia unificadora que nos auxilia (ela é, afinal de contas, uma ideia regulativa, e não constitutiva) na sistematização de nosso conhecimento sobre nossas próprias capacidades.

Dessa forma, o mesmo vale para o conhecimento da natureza exterior a nós. Se houvesse unicamente uma heterogeneidade, não haveria sequer sentido em aplicarmos as categorias. Homogeneidade, especificação e continuidade são pressupostos transcendentais necessários à sistematização do conhecimento. Ele é pressuposto pelos princípios lógicos (ainda que a lógica não lhes descubra a existência, ela os pressupõe).

Assim, por exemplo, no tocante ao princípio, ou pressuposto, da homogeneidade, ele é pressuposto porque, se houvesse uma diversidade não unificável

> entre os fenómenos que se nos apresentam, (...), que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, (...) a lei lógica dos géneros não se verificaria, nem sequer um conceito de género ou qualquer conceito geral; consequentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa[70].

Dessa maneira, apesar de não ser aplicável a objeto algum, tal princípio funciona de forma imanente ao entendimento mesmo, para que este possa unificar a experiência. O mesmo vale, como efeito, para os outros dois princípios. Portanto, assim como o princípio de homogeneidade assere uma similariedade entre diferentes fenômenos, os

[68] *KrV*, B 685/686.
[69] *KrV*, B 677.
[70] *KrV*, B 681.

enquadrando dentro de um *genus*, o princípio de especificação postula a necessidade de *species*. Colocado em outros termos,

> ao princípio lógico dos géneros, que postula a identidade, contrapõe-se um outro princípio, o das *espécies*, que requer a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da sua concordância no mesmo género, e prescreve ao entendimento estar tão atento às espécies como aos géneros. (...) e a razão mostra aqui dois interesses antagónicos que são, por um lado, o interesse da *extensão* (da universalidade) relativamente aos géneros e, por outro, o do *conteúdo* (da determinabilidade) em relação à multiplicidade das espécies, porque o entendimento, no primeiro caso, pensa muitas coisas *por subordinação* aos seus conceitos, mas no segundo pensa mais *em* cada um deles[71].

E, por fim, o terceiro princípio, o de continuidade, demanda que *non datur vacuum formarum*. Isso significa que "todos os géneros diversos são apenas divisões de um género único, supremo e universal"[72]. Logo, ele conclui, "há sempre outras espécies intermediárias possíveis".

Mas tais princípios estão irreversivelmente ligados, pois o primeiro princípio evita "a dispersão na multiplicidade de diversos géneros originários", enquanto o segundo "restringe este pendor para a uniformidade e impõe a distinção das sub-espécies". O terceiro, por seu turno, "reúne ambas, prescrevendo a homogeneidade na máxima diversidade pela passagem gradual de uma espécie para outra, o que indica como que um parentesco entre os diferentes ramos, na medida em que todos provêm dum tronco comum"[73]. Tal metodologia assemelha-se à nomenclatura binomial, usada na biologia desde Carl Linnaeus (o qual, é lícito afirmar, assentou seus fundamentos), a qual faz uso do *genus* e de um epíteto específico para nomear uma espécie de ser vivo. Trata-se, na perspectiva kantiana, de um recurso heurístico ("que assenta no interesse da razão"), necessário ao entendimento para que este possa

---

[71] *KrV*, B 682.
[72] *KrV*, B 687.
[73] *KrV*, B 688.

sistematizar a experiência em uma totalidade orgânica[74]. Isso confere ao conhecimento um aspecto orgânico, biológico. A analogia com o corpo é feita pelo próprio Kant, logo ao início de "A arquitetônica da razão pura" (*KrV*, B 860/861). Nesse contexto, Kant compara o desenvolvimento do conhecimento com o corpo de um animal, o que dá ao processo epistemológico uma imagem biológica, por assim dizer. Mas o ponto é que, com isso, Kant insiste no aspecto teleológico do conhecimento, reiterando que, "sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão"[75]. Daí a analogia com o corpo de um animal, isto é, com um organismo. Mas, trata-se apenas de uma *analogia*. O uso desses princípios é meramente regulativo. Eles apenas *guiam* nossa investigação da natureza, sendo, pois, elementos heurísticos que *não determinam* a natureza. Nesse sentido, eles são *subjetivos*[76], *máximas da razão* mesma, pois não envolvem a constituição do objeto, mas um *interesse da razão* referente a um conhecimento mais abrangente, pleno, dos objetos[77]. Vemos que há, então, máximas da razão em seu uso especulativo, as quais permitem uma compreensão sistematizada da natureza. Tais máximas, homogeneidade, especificação e continuidade, permitem uma maior especificação, unidade, do conhecimento. Há, cabe enfatizar, uma certa parcimônia da razão no tocante ao uso de tais máximas. Kant mantém a navalha de Occam, *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*[78]. Isso significa que os três princípios referidos se mostram necessários, condições *a priori* para que o entendimento alcance a unidade *exigida* pela razão. Eles são *conditio sine qua non* para que o entendimento sistematize a experiência. Não se trata, aqui, de uma razão preguiçosa (*ignava ratio*), que busca unicamente o que lhe é

---

[74] Um bom exemplo nos é oferecido pelo próprio Kant, quando este nos diz: "O mesmo se passa com a defesa ou a impugnação da tão famosa lei da *escala contínua* das criaturas, que Leibniz pôs em circulação e Bonnet apoiou tão excelentemente e que é apenas uma aplicação do princípio da afinidade que assenta no interesse da razão, pois da observação e da compreensão das *disposições* da natureza não se poderia extrair como afirmação objectiva" (*KrV*, B 696).

[75] *KrV*, B 860.

[76] No sentido de que se referem ao sujeito, sendo válidos para todos estes.

[77] Cf. *KrV*, B 694.

[78] Cf. *KrV*, B 680.

cômodo[79]. Tais princípios, embora não possam ser deduzidos, tal como ocorre com as categorias, devem, não obstante, ser justificados. Em outros termos, ainda que não estejamos lidando com uma relação constitutiva entre conceitos e objetos, como ocorre no caso do uso dos conceitos, *de alguma forma* devemos justificar tais princípios. E Kant logra fazê-lo na segunda seção do apêndice, retomando as idéias de alma, mundo e Deus, já investigadas negativamente no livro primeiro da "Dialética transcendental", na qual podemos ler que "não é possível, propriadamente, falar de uma dedução objectiva destas ideias transcendentais, tal como a que pudemos apresentar das categorias"[80]. Não obstante, tais ideias estão ligadas, uma vez que "progredir do conhecimento de si próprio (da alma) para o do mundo e, mediante este, para o do Ser Supremo, é um progresso tão natural que parece semelhante ao progresso lógico da razão que passa da premissas para a conclusão"[81]. No entanto, apesar dessa interligação, a mais importante dentre essas ideias será a ideia de Deus, uma vez que esta será o fundamento de tudo o que há.

Assim, enquanto na primeira parte do apêndice Kant foca nas idéias que, de alguma maneira, são dependentes da experiência, na segunda parte (*KrV*, B 697) ele passa às ideias acima referidas. Elas são mais elevadas do que as abordadas na primeira parte do apêndice, pois vão para além do mero interesse teórico de sistematizar o conhecimento empírico.

Com efeito, aqui estão em questão três áreas: *psychologia rationalis* (alma), *cosmologia rationalis* (mundo) e *theologia transcendentalis* (Deus). Isso porque tais ideias envolvem "a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*" (alma), a "*unidade* absoluta da *série das condições do fenómeno*" (mundo) e a "*unidade* absoluta da *condição de todos os objectos do pensamento* em geral" (Deus)[82].

Tais ideias, as quais constituem o sistema das ideias transcendentais, não são "em si mesmas dialéticas, só ao seu abuso se deverá atribuir a aparência enganosa"[83]. Elas fazem parte da natureza mesma de nossa razão, a qual não pode conter enganos. O problema

[79] Cf. *KrV*, B 801.
[80] *KrV*, B 393.
[81] *KrV*, B 394.
[82] *KrV*, B 391.
[83] *KrV*, B 697.

está, com efeito, em seu uso indevido. Como vimos acima, somente às categorias é permitida uma dedução. O mesmo não ocorre aqui. Não temos esquemas transcendentais para as ideias da razão. Mas elas precisam, não obstante, de alguma justificação. Do contrário, não passariam de *entia rationis ratiocinantis*. Seriam fantasmas na mente.

Este é um aspecto central da *KrV*. Trata-se, aqui, de seu fechamento sistemático. Assim, faz-se imperioso concluir com a justificação dessas ideias, as quais foram, apesar de sua importância no propósito sistematizador de Kant, tratadas negativamente ao longo da maior parte da obra.

Dessa maneira, Kant estabelecerá, inicialmente, uma distinção entre "o que é dado à minha razão como *objecto pura e simplesmente* e o que é dado somente como *objecto na ideia*"[84]. Quanto ao que é dado como "objecto pura e simplesmente", isso concerne ao que explicamos na seção anterior, ao tratarmos do uso constitutivo dos conceitos. No entanto, no que diz respeito às ideias acima referidas, a elas não corresponde objeto algum. Seu uso é também imanente, isto é, se refere "apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objectos com que se ocupa"[85]. E isso vale tanto para os *princípios metodológicos* expostos na primeira parte do apêndice (homogeneidade, especificação e continuidade) quanto para as *ideias puras da razão* (alma, mundo e Deus) na segunda parte do apêndice. Estas, aliás, serão o background daquelas. Afinal de contas,

> devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* (*als ob*)esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada nos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, *como se* (*als ob*) o conjunto de todos os fenómenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autónoma, relativamente à qual dirigimos todo o uso empírico da *nossa* razão, na sua máxima extensão, *como se* (*als ob*) os próprios objectos proviessem desse protótipo de toda a razão. Quer isto dizer:

[84] *KrV*, B 698.
[85] *KrV*, B 671.

> não derivamos os fenómenos internos da alma (*Seele*) de uma substância pensante simples, mas uns dos outros segundo a ideia de um ser simples; não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo[86].

Atentemos desde já para o recurso ao *como se* (*als ob*), uma perspectiva heurística essencial à sistematização da natureza. As implicações práticas dessas ideias Kant as explorará já na *KrV* mesma, no Cânone (B 823). Ulteriormente, tal ideia será plenamente desenvolvida na terceira Kritik, obra na qual tal recurso será ligado à função reflexionante do juízo. Mas aqui, no contexto da passagem acima citada, Kant está asserindo que na *psychologia rationalis* refletimos *como se* houvesse uma "substância pensante simples" com aquelas características expostas em "Dos paralogismos da razão pura" (*KrV*, B 399). Na *cosmologia rationalis* ajuizamos o mundo *como se* este fosse uma unidade orgânica, sistemática. E, na *theologia transcendentalis*, julgamos a soma total dos fenômenos *como se* estes tivessem como fundamento uma "razão originária, criadora".

De qualquer forma, tais ideias têm apenas "valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza"[87]. Elas não são aplicáveis aos objetos, sendo seu uso tão somente imanente quando do ajuizamento sistemático da natureza. Elas permitem ao entendimento um conhecimento ordenado da natureza. Mas, cabe reiterar, embora Kant considere tal princípio da unidade sistemática objetivo, ele o é de modo indeterminado, isto é, como um *principium vagum*[88]. Isso significa que seu uso só pode ser imanente, atendendo a uma necessidade do entendimento, levando "ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão", colocando, diante do entendimento, novos caminhos, os quais ele certamente não conhece (dado que ele está preso a princípios constitutivos), mas que, talvez surpreendentemente, "não são contrários às leis do uso empírico"[89]. Trata-se tão somente de outro

[86] *KrV*, B 700/701.
[87] *KrV*, B 702.
[88] Cf. *KrV*, B 708.
[89] *KrV*, B 708.

ponto de vista (*Gesichtspunkte*), mediante o qual o entendimento concebe a “unidade sistemática do mundo”, ainda que tomando esta unidade como um esquema regulativo, não atribuível à natureza mesma.

Dessa forma, a alma (o *eu*) é a ideia, o princípio regulativo que nos permite a representação de todas as nossas faculdades unidas na ideia de uma unidade, a saber, o *eu*. O mundo, por seu turno, é a ideia que nos faculta compreender os fenômenos *como se* estes estivessem integrados em uma unidade orgânica, na qual cada evento está, de alguma forma, ligado a outro, em uma relação finalística harmoniosa. Deus, a mais importante das ideias, é a que garante a relação finalística entre tudo o que há. A ideia de Deus, enquanto princípio regulativo, permite-nos conceber um plano na natureza. Mas, devemos sempre ter em mente o risco de incorrermos na *ignatio ratio*, a razão preguiçosa que se exime de investigar a natureza segundo princípios constitutivos. Logo, devemos sempre ter em mente que se trata tão somente de um uso regulativo, heurístico, em um sentido que será plenamente explorado em obras posteriores, especialmente na terceira Kritik. Nesta encontraremos que, especialmente no tocante aos seres vivos, não há, na experiência mesma, uma explicação que nos permita compreender tal classe de seres. Para eles não é possível uma explicação mecânica (a qual envolve a estrutura epistemológica que vimos na seção anterior). Isso nos autorizaria a utilizar uma outra forma de explicação, uma explicação analógica: estabelecemos uma analogia entre esses seres e os produtos por nós confeccionados. Em outras palavras, ajuizamos tais seres *como se* eles fossem o produto de um *Soberano Universal*. Mas não se trata, aqui, daquela perspectiva exposta por Newton no “Escólio geral” de seus *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*[90]. Afinal, Newton sustentava a existência de leis mecânicas impressas por Deus mesmo na natureza, cabendo ao filósofo da natureza apenas as desvelar. Isso foi ao encontro da prova físico teológica da existência de Deus, a qual Kant refuta na “Dialética transcendental”[91]. De qualquer maneira, Kant manteve a visão mecanicista newtoniana, mas isso em uma perspectiva constitutiva, ligada ao entendimento. Em verdade, o entendimento conhece unicamente o mecanismo da natureza.

Mas esse mecanismo é insuficiente para atender às demandas da razão por sistematicidade. Faz-se necessário, pois, recorrer a um outro uso para as ideias, dado que elas não podem ser aplicadas à natureza

[90] No Livro III, *De mundi systemate.*
[91] Ver *KrV*, B 648 a B 653.

sem que se recaia em uma ilusão. Tal uso Kant o entrevê precisamente no apêndice à “Dialética transcendental”. Tal uso Kant o explorará em escritos posteriores, seja na “Crítica da Razão prática”[92], seja em “Do uso de princípios teleológicos em Filosofia”[93]. Nesses textos, Kant começa a assentar os fundamentos de suas teleologia, a qual é plenamente desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*[94]. Nesta, encontraremos o desenvolvimento maduro acerca do uso regulativo das ideias, especialmente voltado para a finalidade na natureza, para sua ordem imanente, a qual é sempre uma ideia, a qual funciona como princípio heurístico necessário para que se atenda à necessidade imposta pela razão, porquanto a finalidade não diz respeito às coisas, mas à razão mesma. Atribuí-la às coisas significaria incorrer no dogmatismo.

Logo, o uso das ideias, no apêndice, o qual visa à sistematicidade da experiência, envolve um modo regulativo de ajuizamento. Nesse contexto da *KrV*, Kant ainda não tinha em mente a distinção entre juízo determinante e juízo de reflexão. No entanto, no apêndice temos a base dessa distinção fundamental para o fechamento do sistema kantiano, bem como a raiz da ideia de uma finalidade objetiva material, isto é, de uma finalidade na natureza, expressa especialmente na ideia de organismo, ou seja, de uma forma em que não encontramos unicamente causas eficientes, mas, também, causas finais. Isso fica claro especialmente no § 79 da KU. Nesta parte, Kant insiste em que a teleologia é um modo de considerarmos a natureza[95]. A base dessa fundamental ideia está, não obstante, no apêndide à “Dialética transcendental”, no qual Kant assenta a distinção entre um uso constitutivo dos conceitos puros do entendimento e um uso regulativo das ideias, garantindo, assim, a unidade da experiência dentro de um sistema, investigando a natureza à luz da ideia de organismo.

---

[92] *KpV*, AA 05.
[93] *ÜGTP*, AA 08.
[94] *KU*, AA 05.
[95] “Para conduzir o ajuizamento das coisas no mundo através de uma tal ideia, adequada ao entendimento humano como princípio regulativo” (*KU*, AA 05: 365).

Referência Bibliográfica

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* – herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Reimer/de Gruyter, 1900 — .

_____. *Crítica da Razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

______. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FÖRSTER, E. Kant´s final synthesis. An essay on the Opus Postumum. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

NEWTON, S. I. *Princípios matemáticos da Filosofia Natural*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

POR CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS

A Roberto Torretti *

Abel Lassalle Casanave
Universidade Federal da Bahia

A distinção metodológica entre filosofia e matemática foi um problema enfrentado por Kant desde seus primeiros escritos até suas obras inconclusas. Uma lista incompleta inclui a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* de 1764 (doravante *Investigação*), *Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura deveria ser tornada supérflua por uma anterior* de 1791 (doravante *Resposta a Eberhard*), e, naturalmente, a Seção Primeira do Capítulo Primeiro, "A disciplina da razão pura em seu uso dogmático", da *Doutrina Transcendental do Método* da *Crítica da Razão Pura* de 1781 (doravante *CRP*).

O sempre renovado retorno de Kant a este tópico não é circunstancial, pois não eram problemas menores para a filosofia do século XVIII aqueles de distinguir entre filosofia e matemática e sobre qual método a menos favorecida em resultados deveria seguir. Suposta a distinção, por que a filosofia não deveria imitar o método matemático cujo frutífero resultado era amplamente conhecido? Todavia, o que entender por método matemático? E que entender por imitá-lo? Na segunda seção deste comentário apresentaremos as alternativas em discussão disponíveis à época de Kant, enquanto que na primeira seção apresentaremos a dualidade que articula a distinção entre filosofia e matemática na *CRP*, a saber, a dualidade conceito / intuição.

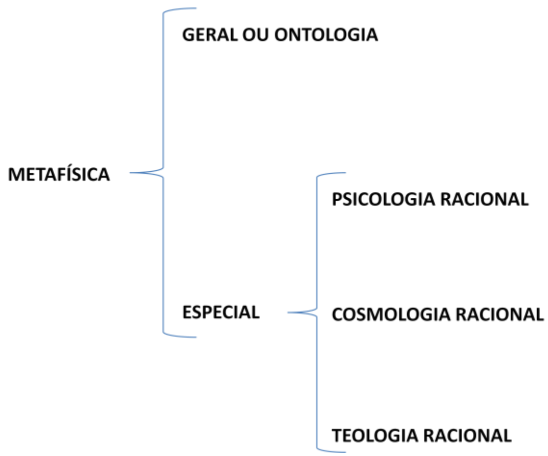
---

* Lembramos dos grandes filósofos que admiramos, sem muitas vezes lembrar aquela leitura que foi fundamental para alcançar essa admiração. No que me diz respeito, não quero incorrer nesse esquecimento: devo essencialmente a *Manuel Kant. Estudio de los fundamentos de la filosofia crítica*, de Roberto Torretti,, não somente minha admiração mas também o que de essencial possa saber sobre Kant. Supra esta declaração às inúmeras notas que deveriam explicitar essa dívida tanto do ponto de vista do enfoque geral deste comentário quanto em muitos de seus detalhes. Os erros, naturalmente, são todos meus. Agradeço as observações de Christian Klotz (UFG / Brasil) a uma versão preliminar deste trabalho; agradeço a Joel Klein e também a Giselle Secco por suas cuidadosas correções do texto. O CNPq [Processo Nº: 304660/2010-8] financiou este trabalho.

Certamente, Kant nunca caiu na tentação de proceder em filosofia *more mathematico*. Na etapa pré-crítica, a discussão acerca do método filosófico e matemático aparece fundamentalmente na *Investigação* de 1764, cuja consideração na terceira secção permitirá compreender de maneira mais acabada as teses da *CRP*. Com efeito, na *Investigação* é principalmente a dualidade conceito / signo que articula a distinção entre matemática e filosofia. Como veremos na quarta e última secção, na *CRP* o enfoque é radicalmente diferente, embora também Kant rejeite, como na *Investigação*, a imitação por parte dos filósofos do método dos matemáticos. Sugeriremos que a fórmula *cum grano salis* adequada para caracterizar a diferença entre estes tipos de conhecimentos, embora de alcance restrito, é a seguinte: o conhecimento filosófico (teórico-constitutivo) pode ser caracterizado como conhecimento intuitivo por esquematização de conceitos, enquanto que o matemático como conhecimento intuitivo por construção de conceitos.

I. Conceitos e intuições na CRP

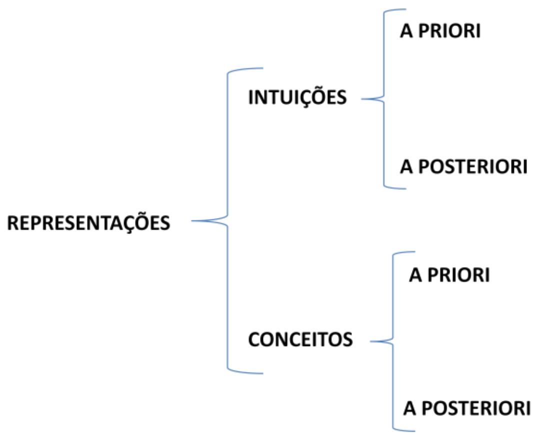
Uma breve observação acerca do que entender por filosofia no contexto que nos ocupa é pertinente. Embora as considerações de Kant digam respeito à filosofia em geral, aqui nos restringiremos à metafísica, concebida de acordo com a divisão tradicional, que o próprio Kant aceitava, em duas disciplinas: por um lado, a Metafísica Geral ou Ontologia; por outro, a chamada Metafísica Especial, que por sua vez compreende três disciplinas: a Psicologia Racional, a Cosmologia Racional e a Teologia Racional:



Conceitos como substância, causa, etc. são conceitos fundamentais da Ontologia; os conceitos de alma, mundo e Deus são respectivamente os conceitos fundamentais da Psicologia, da Cosmologia e da Teologia racionais. Exemplos de proposições sobre os quais essas disciplinas deveriam se pronunciar são: Todo o que ocorre tem uma causa (Metafísica Geral ou Ontologia); A alma é imortal (Psicologia Racional); O mundo é finito (Cosmologia Racional); Deus existe (Teologia Racional). A anarquia de opiniões reinante nessas pretensas áreas de conhecimento, em contraste com o acúmulo de conhecimento próprio da ciência físico-matemática da natureza, fez com que Kant e muitos outros se voltassem para a questão do método filosófico e para a questão a ela associada da possível imitação por parte dos filósofos do método dos matemáticos.

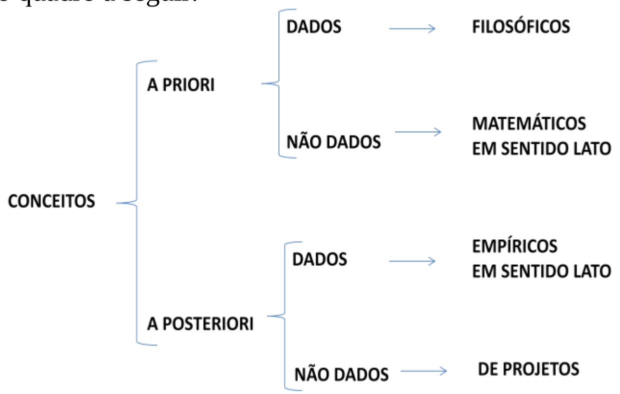
Ora, uma distinção operativa importante para a resposta que dará Kant na *CRP* para estas questões – e, diga-se de passagem, para muitas outras – é a distinção entres representações intuitivas e conceituais: intuições são representações singulares e imediatas, através das quais os objetos nos são dados; os conceitos são representações gerais e mediatas, através das quais os objetos são pensados. As faculdades envolvidas em cada caso são claramente separadas por Kant: a Sensibilidade, como faculdade de intuições, e o Entendimento (em sentido amplo), como faculdade de conceitos.

Intuições e conceitos podem ser classificados segundo sua origem: as intuições são *a posteriori* (empíricas) ou *a priori* (puras), assim como os conceitos também são *a posteriori* ou *a priori*. Veja-se o quadro a seguir:



O quadro acima revela o fio condutor da estrutura da parte principal da *CRP*. Com efeito, na *Doutrina Transcendental dos Elementos*, os tópicos centrais dizem respeito às intuições e conceitos *a priori* ou puros, que são respectivamente considerados na *Estética Transcendental* e na *Lógica Transcendental*. Já mencionamos o segundo grande apartado da *CRP*, a saber, a *Doutrina Transcendental do Método*. Ora, a chamada *Lógica* de Jäsche (doravante *Lógica*) tem duas partes: a primeira intitula-se *Doutrina Geral dos Elementos*; a segunda, *Doutrina Geral do Método*. Como veremos, a classificação de representações, as faculdades correspondentes, a divisão tradicional da metafísica e também da lógica convergem na estrutura da *CRP*. Porém, para poder mostrar isso, precisamos avançar na classificação das representações conceituais.

Os conceitos classificam-se em dados ou não dados quanto ao seu conteúdo ou matéria (o objeto), pois segundo a sua forma (a universalidade) todos os conceitos são igualmente não dados. (Em termos que certamente Kant não aprovaria, a distinção sobre a matéria dos conceitos poderia ser formulada assim: trata-se de se um termo geral tem um significado prévio ou se o significado é introduzido via algum tipo de estipulação.) Segundo sua matéria seja dada ou não dada, os conceitos classificam-se assim: conceitos *a priori* dados (filosóficos); conceitos *a priori* não dados (matemáticos); conceitos *a posteriori* dados (empíricos em sentido lato); conceitos *a posteriori* não dados (que se podem chamar "conceitos de projetos"). "Causa" ou "alma" ilustram conceitos do primeiro tipo; "triângulo" e também "biângulo" os do segundo; "cachorro" ou "montanha de ouro" servem para os do terceiro tipo; e projetos de relógios (cronômetros) marítimos ou de motores perpétuos – exemplos de Kant – servem para ilustrar os últimos. Veja-se o quadro a seguir:



Mencionamos acima que as representações intuitivas são imediatas enquanto que as conceituais são mediatas. Que as representações conceituais sejam mediatas quer dizer que elas somente referem a objetos por intermédio de intuições. Com estas distinções, Kant singelamente enuncia na *Resposta a Eberhard* a "conclusão decisiva" da *CRP*: "que a nenhum conceito pode-se lhe assegurar sua realidade objetiva de outro modo que na medida em que ele possa ser exibido em uma intuição que lhe corresponde (a qual para nós é sempre sensível); e, portanto, que fora dos limites da sensibilidade e, por conseguinte, também da experiência possível, não pode haver absolutamente nenhum conhecimento, é dizer, não pode haver conceitos dos quais seja seguro que não são vazios."[1] E se a questão tratada na *Estética Transcendental* era a do caráter intuitivo e *a priori* das representações de espaço e tempo, a questão tratada na *Lógica Transcendental* é a dos conceitos *a priori* dados e sua realidade objetiva como condição *sine qua non* de conhecimento metafísico.

Dissemos: um conceito tem realidade objetiva – não é um conceito vazio – se vai acompanhado da respectiva intuição. Com furor simétrico distinguimos: conceitos *a priori* dados com realidade objetiva; conceitos *a priori* dados sem realidade objetiva; conceitos *a priori* não dados com realidade objetiva, conceitos *a priori* não dados sem realidade objetiva; conceitos *a posteriori* dados com realidade objetiva; conceitos *a posteriori* dados sem realidade objetiva; conceitos *a posteriori* não dados com realidade objetiva; conceitos *a posteriori* não dados sem realidade objetiva. Porém, como provar a realidade objetiva de um conceito?

A realidade objetiva dos conceitos *a posteriori* dados (empíricos em sentido estrito ou usual) é provada mediante *exemplos* deles, enquanto que a realidade objetiva de conceitos *a posteriori* não dados (de projetos) prova-a – sugerimos – um *protótipo*. Como não temos exemplos de ficções como montanhas de ouro nem pode haver protótipos de motores perpétuos (não por serem impossíveis logicamente, mas banidos pelas leis da termodinâmica) esses conceitos não têm realidade objetiva. Exemplos de cachorros certamente nós temos, com o qual fica provada a realidade objetiva do conceito de cachorro. E, em 1764, foi reconhecido que um relógio inventado por

[1] *ÜE*, AA 08: 188-189. Tenho utilizado aqui a tradução da *Resposta a Eberhard* em Caimi, 2002.

John Harrison havia resolvido o problema de determinar a longitude em que se encontra um navio no mar, isto é, construiu um protótipo que provou a realidade objetiva do conceito (de projeto) de relógio marítimo.[2] O problema da realidade objetiva dos conceitos *a priori* é de longe muito mais complicado. Primeiro consideremos os matemáticos, depois os filosóficos.

Em relação com os conceitos matemáticos, segundo Kant, a prova de realidade objetiva depende de um procedimento de construção: para figura retilínea de três ângulos (triângulo), por exemplo, temos um procedimento desse tipo, digamos, unir três pontos quaisquer não colineares no plano por retas (na forma pura do espaço). Ora, para figuras de dois ângulos (biângulos) não temos nada semelhante. Deve-se salientar aqui – como salienta Kant a respeito do conceito de parábola na *Resposta a Eberhard* – que "a realidade objetiva desse conceito, i.e., a possibilidade de que exista uma coisa com as propriedades mencionadas, *não pode ser provada de outra maneira que por fornecer a intuição correspondente*."[3] E a aplicabilidade da matemática é garantida, ao menos em parte, pela exibição da intuição que corresponde ao conceito. Porém, a referida possibilidade não implica que a matemática se deva restringir a objetos que sejam efetivamente apresentados "empiricamente": seria absurdo sustentar que há de fato tantas coisas poligonais quanto polígonos há: do ponto de vista matemático há polígonos de número arbitrário de lados cujas propriedades se podem determinar. Assim, neste sentido, é suficiente a construção para assegurar a realidade objetiva de um conceito geométrico.

A realidade objetiva de conceitos *a priori* (puros) do entendimento (em sentido estrito) ou *categorias* é provada pelo esquema correspondente, chamando esquema "esta condição formal e pura da sensibilidade, a qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, e o procedimento com estes esquemas, *esquematismo* do entendimento puro",[4] o qual implica que o conceito opera dentro dos

---

[2] Surpreendentemente, Kant ainda duvida da possibilidade de um tal relógio na *CRP*, possivelmente porque Newton pensava que não era viável. Devo a Luiz Fernado Schelpp (Departamento de Física / UFSM) a informação acerca do problema e da história dos relógios marítimos.

[3] *ÜE*, AA 08: 191. Tenho utilizado aqui a tradução da *Resposta a Eberhard* em Allison, 1973.

[4] *KrV*, A 140 / B 179 [KANT 1999, p. 145].

limites da experiência possível. Desses esquemas as ideias da razão não dispõem, pois conceitos *a priori* (puros) da razão são idéias transcendentais, são conceitos "transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, consequentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequando à ideia transcendental".[5]

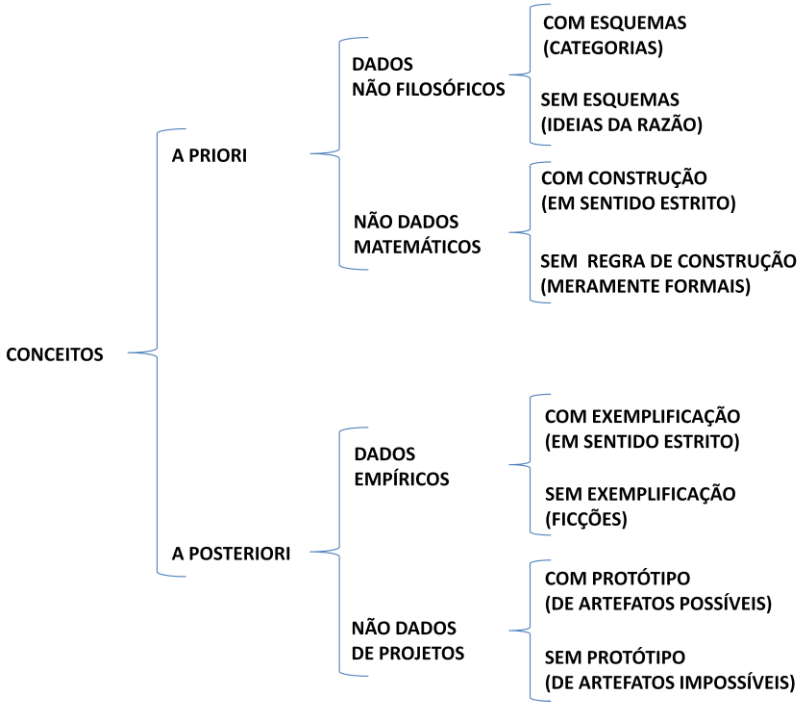
Assim, enquanto conceito da unidade absoluta do sujeito pensante, "alma" é um conceito do segundo tipo ou uma ideia da razão, "causa" é do primeiro tipo ou um conceito do entendimento: aquele carece da mencionada condição formal e pura da sensibilidade, enquanto que para o último tal condição (temporal) consiste "na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra."[6] Acaso em demasia simplificando: A é causa de B quando reconhecemos uma *regra* segundo a qual a A *sucede* B. Atente-se para o fato de que dissemos "segundo uma regra" e não simplesmente que B sucede A. Em geral, o esquema, como estrutura temporal que, de algum modo, corresponde a uma categoria, possibilita a aplicação das categorias aos objetos da experiência. Isto, naturalmente, ainda não significa que necessariamente haja fenômenos que exibam essas estruturas.

Há uma velha distinção entre definições nominais e reais que pode ser interessante lembrar aqui. Leibniz a concebia assim: *nominais* são as definições que, diferentemente das definições *reais*, não asseguram a possibilidade da coisa definida, mas simplesmente enunciam as notas suficientes de uma coisa para distingui-la de qualquer outra. Por exemplo, um círculo é, por definição nominal, uma figura plana compreendida por uma linha (circunferência) tal que todas as retas que caem sobre ela desde um ponto dentro da figura (centro) são iguais entre si. Dentre as definições reais, as chamadas definições *causais* exibem simplesmente a coisa definida: do ser ao poder ser vale a consequência. Assim, para seguir o exemplo acima, um círculo, agora por definição real, é uma figura determinada pela rotação de um segmento fixado um de seus extremos. [7] É o tipo de definição que Kant chama *genética* na *Lógica*. Desta perspectiva, os esquemas poderiam ser vistos como definições reais, ou um suficientemente bom análogo delas, dos conceitos correspondentes. Assim, "triângulo" e "causa" seriam passíveis de definição real, mas não assim "biângulo" ou "alma".

---

[5] *KrV*, A 327 / B 384 [KANT 1999, p. 247].
[6] *KrV*, A 144 / B 183 [KANT 1999, p. 148].
[7] DE OLAZO 1982, pp. 196-198.

O quadro abaixo sumariza o que temos dito sobre conceitos e sua realidade objetiva:



Por certo, Kant chega por vezes a identificar conceito matemático com conceito construído, excluindo *qua* conceitos matemáticos exemplos como o de biângulo. No entanto, temos preferido conservar essa possibilidade, chamando os conceitos deste último tipo "meramente formais". Embora não tenham esquemas, as ideias da razão dispõem em lugar deles de *símbolos*, um termo técnico em Kant vinculado com a analogia. A "sensibilização" desses conceitos é simbólica, "em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ele simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segunda a regra deste procedimento e não da própria

intuição, por conseguinte simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo."[8]

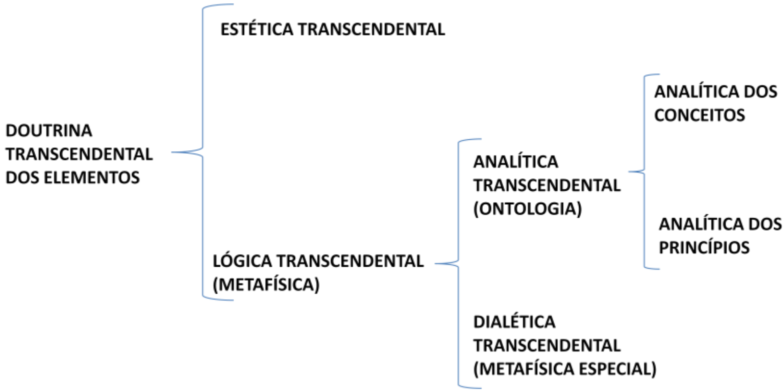
Ora, por um lado, a estrutura da *CRP* também acompanha o quadro acima. Com efeito, a *Lógica Transcendental* tem duas divisões, respectivamente, a *Analítica Transcendental* e a *Dialética Transcendental*. A *Analítica* trata principalmente dos conceitos *a priori* dados com realidade objetiva (categorias) e das proposições que envolvem esses conceitos, como o chamado princípio de causalidade. Assim, o Livro Primeiro da *Analítica* se intitula "Analítica dos Conceitos"; o Livro Segundo se intitula "Analítica dos Princípios". A *Dialética Transcendental*, cujo núcleo se encontra no seu Livro Segundo, "Das inferências dialéticas da razão pura", trata dos conceitos *a priori* dados sem realidade objetiva (idéias da razão).

Por outro lado, considerando a divisão acima da *Lógica Transcendental* da perspectiva da divisão tradicional da metafísica, vê-se que na *Analítica Transcendental* encontramos a exposição da metafísica possível: a metafísica geral ou ontologia (não já do ente enquanto ente, como pretendia a metafísica tradicional, mas do ente enquanto fenômeno), na qual se poderá estabelecer, por exemplo, uma versão aceitável do princípio de causalidade que não se refere às coisas em si, mas aos fenômenos. Porém, na *Dialética Transcendental* encontra-se a prova da impossibilidade da Metafísica Especial, que diz respeito exatamente aos três conceitos *a priori* dados sem realidade objetiva que acima mencionamos, a saber, "alma", "mundo" e "Deus", i.e, as ideias da razão.

---

[8] *KU*, AA 05: 225 [KANT 1993, p. 196]. Para um estudo do conceito kantiano de 'simbólico', veja-se o capítulo VIII de Lebrun, 1983.

Visualizemos em um único quadro a estrutura e o conteúdo da *Doutrina Transcendental dos Elementos*:



Considere-se, finalmente, a estrutura da *Doutrina Geral dos Elementos* da *Lógica*: Capítulo 1: Dos Conceitos; Capítulo 2: Dos Juízos; Capítulo 3: Das Inferências. A sequência é (mais ou menos) clara: a *Lógica Transcendental* diz respeito a conceitos metafísicos, tratados fundamentalmente na *Analítica dos Conceitos*, mas cuja realidade objetiva se prova na *Analítica dos Princípios* (na Doutrina do Esquematismo), como são provados também na *Analítica dos Princípios* juízos metafísicos que envolvem esses conceitos. E a *Dialética Transcendental* trata de raciocínios metafísicos também de uma classe particular (inferências dialéticas que tencionam provar seja a imortalidade da alma, seja a finitude (ou não) do mundo (e outras questões cosmológicas), seja a existência de um ser supremo), raciocínios cuja invalidez Kant denunciará nas três seções do Livro Segundo da *Dialética Transcendental*: "Dos paralogismos da razão pura", "A antinomia da razão pura" e "O ideal da razão pura"

Devemos aqui evitar um mau entendimento: Kant quer provar que as categorias necessariamente se aplicam a tudo o que pode ser objeto para nós. Isso exige, em primeiro lugar, a chamada "Dedução Transcendental das Categorias", peça central da *CRP* que é apresentada por Kant na *Analítica dos Conceitos*. Porém, a prova de que as categorias se aplicam a tudo que possa ser objeto para nós também exige, em segundo lugar, a prova dos princípios do entendimento puro, que podem ser vistas como continuação (culminação) da dedução transcendental. Assim, o projeto central de "legitimação" do conhecimento *a priori* de Kant exige falar não só do esquematismo, mas

– em primeiro lugar – da dedução transcendental das categorias e das provas dos princípios do entendimento. Esse projeto de legitimação, se nos é permitido distinguir, poderia ser denominado de validação objetiva, e a prova correspondente, de prova de validez objetiva. Um dos princípios que Kant pretende provar é o de causalidade já referido acima, sob a forma aceitável (fenomênica) seguinte: Todas as mudanças acontecem segundo a lei de conexão de causa e efeito.

Esse problema da validez objetiva alcança também os conceitos matemáticos sob a forma da seguinte pergunta: como assegurar que podemos "matematizar" aquilo que pode ser objeto para nós? Para responder esta pergunta, poderia não ser suficiente que por construção asseguremos "a possibilidade de existência de uma coisa com as propriedades mencionadas", como citávamos acima. A resposta de Kant se encontra precisamente na *Analítica dos Princípios*. Um desses princípios, que Kant pretende ter provado, diz: Todas as intuições são quantidades extensivas. (O conceito de quantidade extensiva, por certo, abarca tanto as quantidades contínuas da geometria como as discretas da aritmética.) Visto desta perspectiva, a validez objetiva em questão somente seria alcançada por esta prova, garantindo "objetos" *stricto sensu* à matemática.

Em conclusão: lembrando que os resultados da *Estética Transcendental* dizem respeito ao caráter intuitivo e *a priori* das representações de espaço e tempo, vemos que a teoria das representações de Kant, cuja base essencial e a distinção entre intuição e conceito, a divisão tradicional da metafísica e da lógica, convergem na estrutura mesma da *Doutrina Transcendental dos Elementos*. Se, além da Sensibilidade, reconhecemos o Entendimento (em sentido estrito) como faculdade de conceitos (em sentido estrito), e a Razão (em sentido estrito) como faculdade de ideias (em sentido estrito), facilmente se percebe também a convergência acima mencionada.

Já dissemos o suficiente (para os nossos fins) sobre a *Doutrina Transcendental dos Elementos*. De que trata a *Doutrina Transcendental do Método*? Escreve Kant na *Doutrina Geral dos Elementos da Lógica*:

> A Doutrina do Método deve expor a maneira pela qual chegamos à perfeição do conhecimento. Ora, uma das mais essenciais / perfeições lógicas do conhecimento consiste na distinção, no tratamento a fundo e na ordenação sistemática do conhecimento de modo a constituir o todo de uma ciência. Conseqüentemente, a Doutrina do

> Método terá sobre tudo de indicar os meios pelos quais se podem promover essas perfeições ou conhecimentos.[9]

Quais são essas maneiras de aperfeiçoar o conhecimento? Kant é parco nesta segunda parte da *Lógica*: definição, exposição e descrição de conceitos; divisão lógica de conceitos (que inclui uma divisão de métodos). Definição, exposição e descrição de conceitos são categorias metodológicas – não no sentido técnico de Kant, obviamente – que dizem respeito à categoria lógica dos conceitos. Se examinarmos a divisão de métodos, vemos que Kant distingue o método *científico* do *popular* "pelo fato de que aquele parte de proposições básicas e elementares".[10] Neste caso, a categoria metodológica em questão é a de princípio, que diz respeito a categoria lógica dos juízos. E quando distingue o método analítico do sintético, este último procede "dos princípios às consequências ou do simples ao composto."[11] Neste caso, a categoria lógica envolvida é a dos raciocínios ou inferências, enquanto que a categoria metodológica correspondente seria a de prova ou demonstração. Assim, se cada capítulo da *Doutrina Geral dos Elementos* trata de categorias lógicas (conceito, juízo e inferência), na *Doutrina Geral do Método* encontramos um tratamento das categorias metodológicas respectivas.

Ora, poderíamos lembrar outras distinções metodológicas – por exemplo, a categoria metodológica das hipóteses, que também se vincula com a dos juízos – mas para nossos fins será suficiente lembrar as acima mencionadas: definições (e exposições e descrições); princípios (proposições elementares e básicas); provas ou demonstrações. Em torno dessas noções girará a distinção entre filosofia e matemática na *CRP*. Porém, para tratar deste tópico é necessário saber algo sobre o que entender por método matemático na época de Kant. Trataremos disso na secção seguinte.

---

[9] *Log*, AA 09:139-140 [KANT 1992, p. 157-158].
[10] *Log*, AA 09:148 [KANT 1992, p.165].
[11] *Log*, AA 09: 149 [KANT 1992, p. 166].

II. O método das matemáticas

No século XVIII, quando perguntamos pelo método matemático, ainda devemos considerar em primeiro lugar o método utilizado em *Os Elementos* por Euclides, isto é, o método axiomático clássico. Nele reconhecemos, como momentos metodológicos, variações daqueles que já mencionamos na secção anterior: as definições, os postulados (ou axiomas) e as noções comuns, que podem ser vistos como princípios, e, finalmente, as demonstrações. Ilustremos essas noções com duas definições, dois postulados, uma noção comum e, finalmente, com a demonstração de uma proposição muito simples.

Pela definição 20 de *Os Elementos* sabemos que triângulo equilátero é aquele que tem três lados iguais. Outra definição – a número 15 – diz: Um círculo é uma figura plana compreendida por uma linha [que se chama circunferência] tal que todas as retas que caem sobre ela desde um ponto dos que estão dentro da figura são iguais entre si. Como exemplos de postulados de *Os Elementos* escolhemos o Postulado 1: Dados dois pontos, traçar um segmento de reta, e o Postulado 3: Descrever um círculo com qualquer centro e distância. Finalmente, para ilustrar o que entender por uma noção comum, considere-se a Noção Comum Nº 1: as coisas iguais a uma mesma coisa são iguais entre si.[12] Não entraremos em detalhes acerca dessas categorias metodológicas, baste saber que elas constituem os pontos de partida de *Os Elementos* para qualquer demonstração. Independentemente de sua natureza, acerca da qual Euclides nada diz, definições, postulados e noções comuns justificam a maioria, ainda que não todos, os passos de uma demonstração. (Por certo, tampouco nada

[12] A edição canônica de *Os Elementos* é a edição de Thomas L. Heath, Dover (1956), reimpressão da Segunda Edição de 1925. Cada um dos 13 livros é enumerado com números romanos, cada proposição demonstrada de cada livro com arábicos. Vinte e duas definições aparecem no Livro I, porém há mais definições em outros livros; somente há cinco postulados, que são apresentados no Livro I; e as noções comuns – cujo número varia de edição para edição, mas que se tende a pensar que são também cinco, são apresentadas todas também no Livro I. Acerca de *Os Elementos* pode-se ler com muito proveito Levi, 2008.

diz Euclides a respeito de que é uma demonstração, ele simplesmente demonstra.)

Com os exemplos acima de definições, postulados e noções comuns já temos o suficiente para entender a demonstração da Proposição I.1 que abre *Os Elementos*: construir um triângulo equilátero sobre um segmento dado. Vejamos a demonstração.

Seja AB o segmento dado. Com centro em A e distância AB, trace-se o círculo CDB; com centro em B e distância BA, trace-se também o círculo CAE. Ambos esses passos se justificam pelo já mencionado Postulado 3, que autoriza descrever círculos com qualquer centro e qualquer distancia. A partir do ponto C onde os círculos se intersectam – veja-se Figura 1 abaixo – tracem-se as retas AC e BC, justificando pelo Postulado 1, que autoriza traçar uma linha reta de qualquer ponto a qualquer ponto.

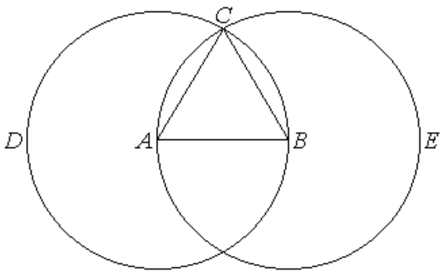


FIGURA 1

Dado que o ponto A é o centro do círculo CDB, AC é igual a AB, pela Def. 15. Pela mesma razão, dado que B é o centro do círculo CAE, BC é igual a BA. Logo, CA e CB são iguais a AB. Ora, coisas iguais a uma mesma coisa são iguais entre si (Noção Comum 1). Portanto, CA é igual a CB; assim, os três segmentos CA, AB e BC são iguais entre si. Logo, ABC é um triângulo equilátero construído sobre o segmento dado AB.

A demonstração contém uma parte diagramática e outra textual. A parte textual comporta a justificação de um dado passo seja por uma definição, um postulado ou uma noção comum. A parte diagramática intervém somente uma vez na prova: a admissão do ponto C é justificada pelo diagrama. Como não há figuras filosóficas como há

figuras geométricas, certamente o "método geométrico" a ser imitado reside na parte textual. Assim, proceder de maneira matemática seria proceder *more geometrico*: primeiro: formular as definições de conceitos filosóficos, enunciar as noções comuns (se for o caso) e apresentar os postulados (ou axiomas) filosóficos necessários; segundo: demonstrar as proposições filosóficas com base nessas definições, noções comuns e postulados. Essa seria uma filosofia *more geometrico*.

Porém, embora a geometria euclidiana seja paradigma popular de rigor metódico matemático até bem avançado o século XIX, a partir do século XVII a matemática vai progressivamente adquirindo um caráter mais e mais simbólico. Nasce o "modo algébrico de pensar", que progressivamente conduzirá à matemática estrutural contemporânea e a uma nova concepção de método axiomático. O simbolismo algébrico substituirá cada vez mais não somente o papel das figuras, mas também o papel da linguagem natural nas demonstrações, ao ponto que o século XX somente considerará como demonstrações sequências de símbolos de uma linguagem formal sujeitas à manipulação regrada, i.e., uma concepção exclusivamente linguística (homogênea) de demonstração.

Em *A geometria* de Descartes já se encontram alguns dos traços – porém não todos – dessa transformação revolucionária.[13] Vejamos também um exemplo simples de problema resolvido com o método cartesiano: Dado um segmento AB contendo um ponto C qualquer, se requer produzir AB até D, de forma tal que o retângulo AD × DB seja igual ao quadrado sobre CD, isto é, CD × CD. (Veja-se a Figura 2.) As quantidades AC e CB são conhecidas; chamemo-las **a** e **b** respectivamente. O que temos que encontrar é a quantidade desconhecida **x** = BD.

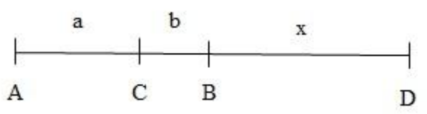


FIGURA 2

[13] Não há lamentavelmente uma edição canônica de *La géométrie* como há de *Os Elementos*. Para o texto completo, veja-se: Descartes, 1897-1910, vol. 6.

A solução é simples. AD = **a** + **b** + **x**, enquanto que CD = **b** + **x**. Ora, por um lado, CD × CD = (**b** + **x**) × (**b** + **x**) = $\mathbf{b}^2$ + **2bx** + $\mathbf{x}^2$, por uma simples manipulação algébrica. Por outro lado, em relação com o retângulo em questão, AD × DB = (**a** + **b** + **x**) × **x = ax** + **bx + $\mathbf{x}^2$**, por outra simples manipulação algébrica. Dado que o problema é encontrar AD x BD igual ao quadrado de CD, igualando as equações temos: **ax** + **bx + $\mathbf{x}^2$ = $\mathbf{b}^2$** + **2bx** + $\mathbf{x}^2$. E por outra simples manipulação algébrica: **x** = $\mathbf{b}^2$ / **a** – **b** = BD.[14]

O método empregado por Descartes poderia ser descrito como tendo três passos: a) *nomear*, substituindo as quantidades conhecidas e desconhecidas do problema por signos; b) *equacionar*, que consiste em expressar as magnitudes desconhecidas pelas conhecidas, o qual se alcança por manipulação regrada de signos algébricos; c) *construir geometricamente* a equação, isto é, encontrar geometricamente suas raízes.[15] Aqui a álgebra é ainda um método de solução de problemas, sendo a geometria a disciplina fundamental, embora Descartes introduza uma concepção também revolucionária desta última sobre a qual não trataremos aqui.[16] Assim, além do 'método dos geômetras', teríamos o 'método dos algebristas'.

Porém, o que poderia significar neste caso imitar o método matemático? Em uma filosofia *more algebrico* tratar-se-ia de listar os conceitos filosóficos fundamentais, substituí-los por signos convencionais, definir os derivados com o auxílio dos primeiros, e resolver via cálculo as "equações" dos problemas filosóficos correspondentes de acordo com regras de manipulação de símbolos: uma álgebra filosófica, por assim dizer. Desta perspectiva, o 'método dos algebristas' a ser imitado está associado com aquela concepção de álgebra como método de resolução de problemas geométricos e aritméticos. Em outras palavras, e diferentemente da geometria, a

---

[14] O exemplo é de Van Schooten, *apud* Descartes, 1954, p. 13.

[15] Para esta descrição do método cartesiano, veja-se Mancosu, 1998. Apresentamos o primeiro e segundo passo, pois para o terceiro deveríamos caracterizar as construções geométricas que são associadas aos símbolos algébricos envolvidos, coisa que por razões de tempo e espaço não faremos. No entanto, saliente-se que este último passo, a construção propriamente geométrica da raiz, é essencial, não sendo suficiente a (mera) manipulação simbólica.

[16] Veja-se Panza, 2011.

álgebra assim concebida não é uma teoria matemática em sentido próprio.

O leitor que considere um tanto estranha esta idéia de aplicação do método algébrico à filosofia deveria lembrar que os filósofos do século XVII, inspirados em parte pelos progressos derivados do novo formalismo algébrico, foram pródigos em projetos de "características reais", isto é, de linguagens que exprimissem não convenções fonéticas, como a linguagem natural, mas os conceitos das coisas mesmas. Leibniz havia acrescentado a esse projeto de linguagem universal (*Lingua Univesalis*) a ideia de que ela fosse também um "cálculo inferencial" (*Calculus Ratiocinator*). Esse era o projeto de uma *Characteristica Universalis*. Em função das dificuldades que um projeto desta natureza acarreta – a mais notória é a Enciclopédia de conceitos fundamentais (para poder definir os derivados) que a realização da *Característica* pressupõe – Leibniz pensou em *características parciais*, de alcance limitado a uma área de conhecimento.[17] Poder-se-ia pensar (ou acaso somente sonhar), portanto, em uma *characteristica philosophica*. Certamente que com menos vigor que no século anterior, projetos dessa natureza ainda pairam na filosofia do século XVIII, como o exemplo da *Characteristica* de Lambert – um filósofo admirado por Kant – poderia atestar.[18]

---

[17] Não poderíamos também pensar em introduzir novas entidades ou operações ou relações simplesmente por via simbólica, *salva* possibilidade lógica? Dado esse passo, que, como outros, Leibniz deu, estamos a caminho da concepção simbólico-estrutural própria da matemática contemporânea, onde a álgebra agora sim é uma teoria por direito próprio. Esta concepção de álgebra em Leibniz se vincula com uma ideia filosoficamente muito mais audaciosa: ter uma ciência de fórmulas que também o seja de formas ou relações, a qual constituiria uma ciência metafísica absolutamente geral. Este projeto não seria o de uma *Characteristica Universalis*, mas de uma *Characteristica Generalis*. Veja-se Esquisabel, 2002.

[18] LAMBERT 1765. Há uma tradução ao português da correspondência entre Kant e Lambert de interesse para estes tópicos. Veja-se Kant, 1988.

III. Conceitos e signos na Investigação

Como ocorre com as noções operativas fundamentais, pouco em si há também para se dizer sobre as noções de conceito e signo para além de que os primeiros são representações gerais enquanto que os segundos estão por coisas ou conceitos. Consideremos primeiro os conceitos das ciências racionais, nos restringindo, portanto, aos conceitos da matemática e da filosofia; depois, consideremos os signos de que dispõem ambas as disciplinas. Dessa dupla consideração destilar-se-á na *Investigação* uma distinção entre matemática e filosofia.

Na *Investigação*, Kant aduz uma série de razões em favor da distinção entre o método da filosofia e da matemática. A primeira diz respeito ao tipo de conteúdo ou a matéria dos conceitos filosóficos e matemáticos. Há conceitos cujo conteúdo é dado, como os filosóficos, e há outros cujo conteúdo não é dado, mas, se assim podemos dizer, *posto*, como é o caso dos conceitos matemáticos. Antes de tudo, a consequência metodológica fundamental desta distinção é a seguinte: de conceitos cujo conteúdo é dado se almejam definições analíticas; de conceitos cujo conteúdo não é dado se fornecem definições sintéticas. Ora, em primeiro lugar, não procure o leitor aqui a antecipação de uma distinção que a *CRP* fará célebre, pois sintético significa na *Investigação* que um conceito matemático é obtido por composição ou ligação arbitrária de notas, desde que a composição seja logicamente possível, i.e., não contraditória – embora Kant não explicite isso, certamente por considerá-lo óbvio. Em matemática não há conceitos pré-analiticamente dados, todos seus conceitos resultam da mencionada composição arbitrária. Isto é, na matemática não há conteúdo anterior à definição, e, fornecida a definição do conceito, não há nem pode haver nele nem mais nem menos notas que as definitórias. Portanto, não há discussão possível acerca do conteúdo do conceito. Conceitos filosóficos como o de causa, no entanto, são conceitos cujo conteúdo não pode ser posto por uma definição sintética, mas analisado: seu conteúdo é previamente dado, deve ser aclarado (por definições analíticas).[19] Aqui há lugar para a discussão (e o erro): por exemplo, pode-se discutir (e errar) acerca da inclusão ou não de uma nota como fundamental (essencial) do conceito em questão.

---

[19] *UD*, AA 02: 276-277 [KANT 2005, pp. 104-105].

Uma definição sintética delimita completa e exaustivamente o conceito definido: uma vez que definimos triângulo como figura plana de três ângulos, não perguntamos se há mais notas que devamos considerar ou se alguma nota não foi considerada pela definição. Porém, uma definição filosófica parte de uma situação inteiramente diferente: o conceito tem conteúdo prévio, esse conteúdo é obscuro, mesmo que consideremos somente notas que correspondem ao conceito, distinguir as fundamentais das derivadas é difícil, assim como ter garantias de que estão todas as notas relevantes e somente elas. Por essa razão, é inaceitável, por exemplo, definir substância como o que existe em si e se concebe por si – a definição III da *Ethica* de Spinoza – e depois proceder a demonstrar teoremas, como, por exemplo, que a substância é por sua natureza anterior às suas afecções, a Proposição I da Primeira Parte da obra mencionada imediatamente acima. Na melhor das hipóteses, uma definição exaustiva e completa de um conceito filosófico, se possível, seria a conclusão da tarefa filosófica, tarefa que é concebida por Kant na *Investigação* como análise, como aclaração conceitual:

> É ofício da filosofia desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torná-los minuciosos e determinados; é ofício da matemática, porém, vincular e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir.[20]

Logo, o filósofo não pode imitar o método dos geômetras ou dos matemáticos em geral, antecipando definições como pontos de partida de demonstrações, pois no caso dos matemáticos suas definições são sintéticas, fato que depende fundamentalmente de que o conteúdo dos conceitos matemáticos não é dado, mas justamente estabelecido pela definição. Ora, além desta categoria metodológica da definição, fizemos menção no fim da secção anterior a outras duas: os princípios e as provas ou demonstrações, às quais nos referiremos brevemente a seguir.

A filosofia não somente não usufrui da vantagem metodológica de antecipar definições como pontos de partida: a filosofia tampouco dispõe de postulados ou noções comuns, pois "há no fundamento da matemática poucas *proposições indemonstráveis*, as quais, mesmo que

---

[20] *UD*, AA 02: 278 [KANT 2005, p. 107].

fossem suscetíveis de uma demonstração em outra ciência, nelas são vistas, contudo, como imediatamente certas: o todo é igual à soma das partes; entre dois pontos só pode haver uma reta etc."[21] Kant parece distinguir aqui entre noções comuns e postulados: a primeira proposição acima lembra a Noção Comum 5 de *Os Elementos*: o todo é maior do que as partes, que Leibniz intentou provar usando as definições dos conceitos envolvidos;[22] a segunda proposição afirma a unicidade da reta produzida pelo Postulado 1. Ora, salienta também Kant que as proposições indemonstráveis da matemática, além de poucas, permitem demonstrar todas as demais proposições do domínio de que se trate: elas são também completas e exaustivas.

Porém, algum ponto de partida para argumentos filosóficos é necessário, mas são proposições que enunciam análises parciais de conceitos. Na medida em que essas proposições se considerem como tais, isto é, sem pretensão de completude e exaustividade acerca dos conceitos envolvidos, são aceitáveis e permitem obter conclusões filosóficas bem fundadas. Resume para nós o próprio Kant:

> Na matemática, as definições são o primeiro pensamento que posso ter da coisa definida, isso porque meu conceito do objeto surge primeiramente pela definição e é pura e simplesmente absurdo tomá-las por demonstráveis. Na filosofia, em que me é dado o conceito da coisa que devo definir, aquilo que imediata e primeiramente é percebido nele tem de servir para um juízo fundamental indemonstrável. Pois uma vez que ainda não tenho todo o conceito distinto da coisa, mas antes de tudo o procuro, então o juízo fundamental não pode ser demonstrado a partir desse conceito; ao contrário, ele serve para produzir esse conhecimento distinto e, com isso, a definição.[23]

Vemos que o ponto aqui é acerca das proposições "básicas e elementares" das quais Kant falará na *Lógica*, portanto, de princípios. E

---

[21] *UD*, AA 02: 281 [KANT 2005, p. 111].
[22] Em Demostración de las proposiciones primeras, veja-se De Olazo, 1982, p. 91.
[23] *UD*, AA 02: 281-282 [KANT 2005, p.107].

a conclusão de Kant é que os princípios de que dispõem ambas as disciplinas são de natureza inteiramente diferente, fato que impede à filosofia também neste ponto de imitar o método dos matemáticos.

Além dos pontos de partida – definições, postulados (ou axiomas) e noções comuns – é necessário considerar a natureza das demonstrações, a terceira categoria metodológica sobre a qual chamamos a atenção. Na *Investigação* este tópico das demonstrações ou provas nos remete eminentemente à questão dos signos que utilizam filósofos e matemáticos.[24] Os signos matemáticos têm peculiaridades que os signos filosóficos – as palavras da linguagem natural – não têm. É aqui onde o aparato simbólico da matemática, em especial da aritmética e da álgebra, entram principalmente em consideração. Em primeiro lugar, o caráter sintético dos conceitos matemáticos permite sua substituição por símbolos de maneira que estes estão univocamente associados ao conceito em questão. Mais ainda, as combinações de símbolos refletem as combinações das notas que constituem o conceito. Desta maneira, o pensamento pode ser "sensibilizado", isto é, visualizado, de forma tal que se pode acompanhar o percurso de uma demonstração verificando se cada passo foi dado de acordo com as regras de manipulação de símbolos (cálculo e certeza *ante oculos*). E isto vale inclusive para a geometria, pois as figuras na *Investigação* são signos, com a peculiaridade de serem signos com semelhança (em relação com os conceitos designados), diferentemente dos símbolos aritméticos e algébricos, que são signos sem semelhança (em relação com os conceitos designados).

Nada disto ocorre com os signos dos filósofos, que são as palavras da linguagem natural. A combinação de caracteres de uma palavra obviamente não reflete as notas do conceito designado por ela. Considere-se, por exemplo, o conceito "Comutatividade da soma": a fórmula "a + b = b + a" exibe (de alguma maneira) a comutatividade. Porém, considere-se uma palavra filosófica como "causa": a combinação de letras ou sílabas não exibe em "A é causa de B" as notas do conceito de causa, digamos, que da existência de uma coisa se siga a existência de outra, se aceitamos essa análise, mesmo que a

[24] Esta preocupação semiótica forma parte do ambiente intelectual influenciado por Leibniz em que Kant se formou filosoficamente. De Leibniz autores como Wolff, Daries, Baumgarten e Lambert herdam noções como a de conhecimento simbólico associada com projetos de uma *Characteristica Universalis*. Para um cuidadoso e exaustivo estudo dessa noção, veja-se Esquisabel, 2012.

consideremos parcial. Assim, em lugar de manipular símbolos sem atentar para os conceitos envolvidos, o filósofo deve prestar atenção aos conceitos pelos quais as palavras estão. Um exemplo simples do próprio Kant mostra o problema: pode-se dizer que homens e animais distinguem o alimento do veneno, porém no caso do homem o distinguir envolve juízo, mas o mesmo não ocorre nos animais. Isto é, uma palavra filosófica como "distinguir" não possui significado unívoco. Nas provas filosóficas não podemos confiar na manipulação regrada das palavras; as provas filosóficas, ainda que se regulamente a linguagem natural com definições analíticas ou esboços delas, não são simbólicas: deve-se atentar para os conceitos pelos quais as palavras estão, sem poder calcular com elas. Escreve Kant:

> Os sinais da consideração filosófica jamais são algo diferente de palavras, que não indicam, em sua composição, os conceitos parciais em que consiste a ideia toda que a palavra significa, nem podem designar, em suas conexões, as relações dos pensamentos filosóficos. Por isso, deve se ter, nessa espécie de conhecimento, a própria coisa diante dos olhos em cada pensamento, e se é exigido a representar o universal *in abstrato*, sem que se possa fazer uso dessa importante facilitação que é lidar com sinais individuais, em vez dos conceitos universais das próprias coisas.[25]

O leitor que ache também pouco oportuna esta comparação entre a linguagem natural e a linguagem matemática relembre o projeto leibniziano de uma *Characteristica Universalis* do qual falávamos na secção anterior. Ou, mais modestamente, pense na possibilidade de uma *characteristica philosophica*, isto é, em encontrar uma lista de conceitos filosóficos básicos a serem substituídos por símbolos que serviriam para definir conceitos derivados e proceder, então, a calcular *more algebrico*. É contra este projeto que Kant está aqui argumentando, inclusive considerando a dificuldade de uma Enciclopédia para conceitos filosóficos, pois há poucos conceitos matemáticos – nenhum, aliás, ao menos no sentido de que analisá-los fosse tarefa da matemática – enquanto que há inúmeros em filosofia. Em conclusão, certamente há provas em filosofia, porém completamente diferentes das demonstrações

---

[25] *UD*, AA 02: 278-279 [KANT 2005, p. 108].

dos matemáticos, pois estes últimos podem provar confiando na manipulação de símbolos na aritmética, na álgebra, mas também na geometria, enquanto que os filósofos devem considerar os conceitos pelos quais seus signos estão.

Assim, a distinção entre método filosófico e método matemático na *Investigação* opera em dois níveis distintos: um deles, muito explícito, diz respeito à geometria, cujo método, que até certo ponto podia ainda ser generalizado a outros domínios da matemática, era aquele empregado por Euclides em *Os Elementos*: o axiomático. Neste caso, a distinção gira em torno da possibilidade de definições, noções comuns e/ou postulados (ou axiomas), e demonstração de teoremas (e problemas) em filosofia. E a resposta é negativa. Porém, em outro nível, muito menos explícito, Kant também se dirige contra a possibilidade de imitar o 'método dos algebristas', isto é, contra a possibilidade de substituir a consideração dos conceitos filosóficos por manipulação simbólica regrada.[26]

Uma observação final relevante: em nenhum momento Kant está impondo na *Investigação* o tipo de limitação à experiência possível que caracterizará sua filosofia posterior. O problema aqui diz respeito ao 'livre jogo de conceitos' em filosofia e matemática, certamente mais livre em matemática que em filosofia. Por essa época, esse livre jogo de conceitos lhe permite sonhar com uma "geometria geral", não limitada às três dimensões da geometria usual.[27] Na *Dissertação* de 1770, mesmo havendo distinguido entre conhecimento sensível e supra-sensível, Kant ainda pensa que este último é possível, um conhecimento puramente intelectual. Porém, naturalmente, isto não significa que o método filosófico seja o método matemático. Com outra distinção operativa fundamental, a saber, conceito / intuição, a conclusão na *CRP* será semelhante: o filósofo não pode imitar o matemático. Porém, diferentemente da *Investigação*, o que estará em questão é restringir o 'livre jogo de conceitos' tanto na matemática quanto na filosofia. Ora, reorganizamos a exposição um tanto desordenada da *Investigação*, considerando sucessivamente definições, princípios (noções comuns e postulados (ou axiomas)) e provas ou demonstrações. Esta é a estratégia explícita que seguirá Kant na seção "A disciplina da razão pura em seu uso dogmático", cuja análise conclui nosso comentário.

[26] Para mais detalhes, em Lassalle Casanave (2007) examinei a *Investigação* da perspectiva da tradição leibniziana do conhecimento simbólico.
[27] *GSK*, AA 01: 24.

IV. Construção e esquema na CRP

Embora com sérias diferenças em relação à *Investigação*, parte da solução da questão do método na *CRP* continua, por um lado, girando em torno da diferente natureza dos conceitos filosóficos e matemáticos: *a priori* com conteúdo dado os da filosofia, *a priori* com conteúdo não dado os da matemática. A diferença em relação com a *Investigação* se encontra, por outro lado, na exigência de realidade objetiva para além da possibilidade lógica de um conceito como condição de conhecimento em sentido forte, isto é, de conhecimento sintético. Em particular, em relação com o conhecimento sintético *a priori*, a peça chave da distinção entre matemática e filosofia será justamente que a realidade objetiva dos conceitos matemáticos é obtida por um procedimento – a construção – do qual a filosofia não dispõe. Escreve Kant:

> O conhecimento filosófico é conhecimento racional a partir de conceitos: o conhecimento matemático é o conhecimento a partir da construção de conceitos. Construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito requer-se, pois, uma intuição não empírica; e, conseqüentemente, enquanto intuição esta última é um objeto singular, mas enquanto construção de um conceito (representação universal) nem por isso deve deixar de expressar, na representação, uma validade universal para todas as intuições possíveis que se subsumem no mesmo conceito.[28]

Kant na *CRP* recorrerá às demonstrações geométricas para ilustrar suas teses. Considere-se a demonstração da proposição I.32 dos *Elementos* de Euclides, a saber, que os ângulos internos de um triângulo são iguais a dois retos. O primeiro passo da demonstração estabelece: seja ABC um triângulo. Nisso residiria a apresentação ou exibição da intuição (pura, não empírica) que corresponde ao conceito, a construção ou exibição *a priori* da intuição que lhe corresponde. Cabe pressupor que Kant está pensando que há uma regra de construção que garante a validez universal da proposição: seria essa regra a que permite que mesmo considerando um triângulo singular se demonstre a proposição

---

[28] *KrV*, A 713 / B 741 [KANT 1999, p. 430].

acerca de todos os triângulos, não apenas daquele desenhado. Por exemplo, poderíamos pensar que construção do conceito de triângulo poderia ser algo do seguinte teor: dados três pontos (não colineares) A, B e C, tracem-se as linhas AB, BC e CA. (Observe-se que na concepção da *CRP*, diferentemente da *Investigação*, as figuras geométricas são intuições que correspondem a conceitos, não signos que exprimem conceitos.) Com este início da demonstração de I.32 em mente, vejamos o que Kant acrescenta à passagem anterior:

> Deste modo, construo um triângulo ao representar o objeto correspondente a este conceito ou mediante a pura imaginação na intuição pura, ou de acordo com a mesma também sobre o papel na intuição empírica, e ambos os casos de maneira totalmente *a priori*, sem me valer de um modelo retirado de qualquer experiência. A figura singular que desenhei é empírica, servindo também para expressar o conceito sem vir em prejuízo de sua universalidade. Pois nesta intuição empírica atentamos somente para a ação construtora do conceito, ao qual são indiferentes várias determinações que se referem, por exemplo, à magnitude dos lados e dos ângulos; abstrai-se, portanto, destas diferenças que não alteram o conceito de triângulo.[29]

E um pouco mais adiante Kant contrasta o método de análise filosófico com o construtivo do matemático:

> Dê-se o conceito de um triângulo a um filósofo e permita-se que descubra, à sua maneira, como a soma de seus ângulos se relaciona com o ângulo reto. Nada mais tem do que o conceito de uma figura encerrada em três linhas retas, bem como o conceito de um número de ângulos igual ao de linhas. Que reflita o quanto quiser sobre este conceito; a partir do mesmo nada produzirá de novo. Pode desmembrar e tornar claro o conceito de linha reta, de um ângulo ou do número três,

[29] *KrV*, A 716 / B 744 [KANT 1999, pp. 430-431].

> mas não atingir outras propriedades que não se encontram nestes conceitos.[30]

O que faz um geômetra? A demonstração de I.32 – Figura 3 abaixo – continua assim: se prolonga o lado BC do triângulo ABC até D, pelo Postulado 2, que autoriza prolongar continuamente um segmento de reta. Por um teorema anterior, traça-se por C uma paralela a AB.

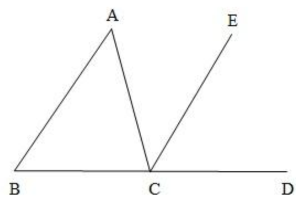


FIGURA 3

A seguir, por teoremas anteriores se estabelece: a) que os ângulos BAC e ACE são iguais entre si; b) que os ângulos ECD e ABC são também iguais entre si. Portanto, o ângulo inteiro ACD é igual aos dois internos e opostos BAC e ABC. Acrescentando ACB a ambos, então os ângulos ACD, ACB são iguais aos três ângulos ABC, BCA e CAB. Porém, ACD e ACB são, por um teorema anterior, iguais a dois retos. Logo, ACB, CBA e CAB são também iguais a dois retos.

Como descreve Kant este procedimento? Após a passagem imediatamente acima citada, ele acrescenta:

> Que o geômetra se dedique a esta questão. Imediatamente começa construindo um triângulo. Por saber que a soma de dois ângulos retos perfaz exatamente tanto quanto a soma de todos os ângulos adjacentes que podem ser traçados a partir de um ponto pertencente a uma linha reta, prolonga um dos lados de seu triângulo e obtém assim dois ângulos adjacentes que somam o mesmo que dois retos. Passa então a dividir o ângulo externo traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo, e vê que aqui surge um

[30] *KrV*, A 716 / B 744 [KANT 1999, p. 432].

> ângulo adjacente externo que é igual a um ângulo interno, e assim por diante. Deste modo, mediante uma cadeia de inferências e sempre guiado pela intuição, o geômetra atinge a solução totalmente elucidativa e ao mesmo tempo universal do problema.[31]

Assim, em geral, o livre jogo de conceitos matemáticos (por mera lógica) presente na *Investigação* é o que Kant restringirá na *CRP* através da exigência de realidade objetiva, isto é, exigindo a construção dos conceitos, e não somente que as notas que o constituem sejam não contraditórias (por mera lógica, portanto): um triângulo, além de logicamente possível, pode ser construído, um biângulo poderá ser logicamente possível, mas não pode ser construído. Ora, como já dissemos, Kant nunca explicita o que entende exatamente por construir o conceito de triângulo, mas há *problemas* em *Os Elementos* cuja solução consiste na construção de figuras: por exemplo, triângulos são construídos (sob certas condições) a partir de três segmentos. Porém, consideremos um caso mais simples, o da Proposição I.1, que examinamos na segunda secção. Ela poderia ser interpretada como sendo a exibição *a priori* da intuição que corresponde ao conceito de triângulo equilátero. Basicamente, a posição de Kant seria consequente com uma certa interpretação de *Os Elementos* segundo a qual a construção das figuras prova a existência dos objetos geométricos acerca dos quais depois demonstraríamos suas propriedades. Em alguns casos, como no do conceito de triângulo (sem qualquer outra qualificação), a construção é tão obvia que Euclides simplesmente não se preocuparia em realizá-la.[32]

A necessidade de construção de um conceito – pela qual os conceitos matemáticos adquirem realidade objetiva – permite-lhe a Kant argumentar em favor da tese de que os enunciados matemáticos não são analíticos, mas

---

[31] *KrV*, A716 / B 744 [KANT 1999, p. 432].

[32] A tese sobre Euclides é sedutora, mas discutível. Primeiro, porque ela depende de atribuir a Euclides a ideia de que construções são provas de existência. Segundo, porque há uma constatação obvia: Euclides provaria a existência de triângulos equiláteros em I.1, mas não há em todo *Os Elementos* uma proposição só demonstrada *acerca* de triângulos equiláteros. E em I.5 Euclides demonstra uma proposição acerca de triângulos isósceles, mas sem ter se preocupado por provar sua existência. Para uma interpretação alternativa de *Os Elementos* neste respeito, veja-se Levi, 2008.

sintéticos.[33] A ideia de Kant, que a análise das demonstrações I.1 e I.32 deveriam ter ajudado compreender, é que o procedimento do geômetra mostra que as verdades matemáticas não dependem de meros conceitos, mas requerem o concurso da intuição (pura), i.e., do "diagrama puro". [34] Há, no entanto, uma observação importante a fazer. Da perspectiva da concepção linguística (homogênea) padrão, uma demonstração incorpora *ilegitimamente* recursos gráficos, pois uma demonstração é uma sequência de fórmulas. As reflexões de Kant estariam, portanto, condicionadas pelo estágio de desenvolvimento da matemática (e da lógica) de sua época. Isto pode ser verdadeiro – qual reflexão não o estaria? – mas não é o ponto: sabemos *hoje* que é *de iure*, não simplesmente *de fato*, que Euclides utiliza o diagrama, por exemplo, para assumir o ponto C em I.1 ou para assegurar que quando se traça uma paralela por um dos vértices em I.32 o ângulo externo resulta dividido em duas partes. Isso sugere a possibilidade de vindicar Kant nesse respeito.[35]

---

[33] Lembramos que de aceitarmos que para Kant os únicos objetos do conhecimento são os objetos da experiência, a matemática só tem objetos na medida em que ela é aplicável a objetos da experiência. Desta perspectiva, sua validade objetiva dependeria, segundo já dissemos, da prova dos axiomas da intuição.

[34] Em relação com o tópico (filosofia da) geometria, com proveito podem ser lidas tanto a Introdução quanto a Primeira Parte de Torretti (1980). (E em relação com muitos outros tópicos aqui mencionados também.) Pode-se dizer que o Prof. Torretti partilha, embora de maneira amena, as críticas à concepção da geometria de Kant do ponto de vista da moderna geometria formalizada, com sua concepção linguística (homogênea) de demonstração e, como natural contrapartida, com a sua rejeição à legitimidade de recursos diagramáticos. Menos prudente que Torretti, menos sábio também, Friedman (1992) previsivelmente conclui que Kant erra porque o aparato lógico de que ele dispunha para lidar com a geometria era insuficiente, um aparato que somente estaria disponível a partir da obra de Frege e que permitiria a eliminação dos recursos diagramáticos.

[35] Com efeito, cabe salientar que recentemente tem havido uma vindicação do ponto de vista de Kant em função de uma nova compreensão da noção de demonstração acolhedora o suficiente como para admitir, sob condições bem definidas, demonstrações heterogêneas, isto é, que incorporam *legitimamente* recursos gráficos como os diagramas que utiliza Euclides. (Para Kant vindicado, veja-se, por exemplo, Shabel, 2002). Simplificadamente, a questão pode ser ilustrada assim: por pior que se desenhem, sob certas condições, os círculos em I.1, eles determinam um ponto; por pior que tracemos, sob certas condições, a paralela em I.32, ela ainda divide o ângulo externo em duas partes. São esses tipos de aspectos do diagrama que sim podem ser legitimamente utilizados por Euclides, aspectos topológicos no primeiro caso, mereológicos no segundo. (Veja-se Manders, 2008.) Isto, por certo, não implica que a filosofia da

O que ocorre com os conceitos filosóficos que não podem ser construídos, mas esquematizados? Escreve Kant:

> É claro que existe uma síntese transcendental a partir de puros conceitos e que, por sua vez, só é accessível ao filósofo; a nada mais concerne, todavia, de que a uma coisa em geral sob cujas condições a sua percepção pode pertencer à experiência possível.[36]

A realidade objetiva dos conceitos *a priori* não dados, os matemáticos, segue-se de que esses conceitos "contém em si uma intuição pura", pois eles dizem respeito à forma (espaço e tempo) dos fenômenos, razão pela qual podem ser construídos. Porém, os conceitos *a priori* dados, os filosóficos, não contêm uma intuição tal, nem poderiam conte-la: esses conceitos não dizem respeito à forma da intuição dos fenômenos, mas à síntese de matéria dada que possibilita a experiência enquanto conhecimento empírico de objetos. E essa matéria somente nos pode ser dada através da percepção, isto é, *a posteriori*. Neste caso, as correspondentes proposições sintéticas *a priori* não podem resultar da construção de conceitos, mas apenas segundo conceitos *a priori*:

> Só contém a regra segundo a qual deve ser procurada empiricamente uma certa unidade sintética daquilo que não pode ser representado intuitivamente e *a priori* (as percepções).[37]

E essas regras ou princípios de síntese de intuições empíricas possíveis são proposições transcendentais. No Capítulo Segundo da *Analítica dos Princípios* Kant pretende apresentar o sistema de todos esses princípios do entendimento puro, que pertencem ao conhecimento filosófico. Já fizemos reiterada referência ao princípio de causalidade, válido sob a seguinte formulação: Todas as mudanças acontecem segundo a lei de causa e efeito. Em nota de rodapé Kant escreve:

---

geometria de Kant seja correta ou que ela possa dar conta dos desenvolvimentos da matemática contemporânea que exigiram a introdução da concepção homogênea de demonstração. Esses, no entanto, são outros problemas.

[36] *KrV*, A 719 / B 749 [KANT 1999, p. 433].

[37] *KrV*, A 720 / B 748 [KANT 1999, p. 434].

> Por meio do conceito de causa, saio efetivamente do conceito empírico de um evento (em que alguma coisa acontece), mas não em direção à intuição que representa *in concreto* o conceito de causa, e sim em direção às condições temporais em geral que poderiam ser encontradas na experiência conforme o conceito de causa. Procedo pois simplesmente segundo conceitos, e não posso proceder pela construção de conceitos porque o conceito é uma regra de síntese das percepções, que não são intuições puras e não podem portanto ser *dadas a priori*.[38]

Finalmente, com base nessa substantiva exposição preparatória, Kant conclui a secção inventariando as razões pelas quais: a) os matemáticos podem definir (em sentido estrito), mas os filósofos não; b) os matemáticos podem dispor de axiomas (termo que substitui na *CRP* o termo postulados), mas os filósofos não; c) os matemáticos demonstram (em sentido estrito), mas os filósofos não. Brevemente indicaremos essas razões.

Kant preserva da *Investigação* a ideia de que o conteúdo dos conceitos matemáticos é não dado, mas posto pela definição, só que em lugar da mera ligação arbitrária (logicamente possível) de notas em que consistiam as definições sintéticas da *Investigação*, as definições (sintéticas) de conceitos matemáticos na *CRP* são "construções de conceitos originariamente forjados pelo entendimento".[39]

Ora, em relação com os conceitos filosóficos, poder-se-ia repetir tudo o que já dissemos sobre o tópico na *Investigação*. As definições de conceitos filosóficos – que Kant prefere chamar *exposições* – "só são obtidas analiticamente através de um trabalho de desmembramento (cuja completude não é apoditicamente certa)".[40] Assim como na *Investigação*, as definições filosóficas devem concluir a tarefa do filósofo, não começá-la. Além disso, enquanto que na matemática não pode haver erro (exceto de forma), na medida em que o conceito é posto pela definição, a análise de um conceito em que consiste uma exposição sim pode estar errada. Por estas duas razões, no quesito definições, a filosofia não pode imitar a matemática. Ora, vale a pena lembrar que se

[38] *KrV*, A 722 / B 750 [KANT 1999, p. 435].
[39] *KrV*, A 729 / B 757 [KANT 1999, p. 439].
[40] *KrV*, A 729 / B 757 [KANT 1999, p. 439].

a tarefa da filosofia na *Investigação* chega a ser caracterizada como aclaração conceitual, a análise por desmembramento ocupa um lugar completamente periférico na *CRP*.[41] (Por completude, acrescentemos que conceitos *a posteriori* dados como são os conceitos empíricos em sentido usual não podem ser definidos nem analisados: são *designados* por uma palavra. Obviamente, conceitos de artefatos *qua* invenções têm seu conteúdo posto pelo inventor: não são analisados, nem definidos, nem designados, mas *declarados*.)

Já em relação com os axiomas, na qualidade de princípios sintéticos *a priori*, Kant caracteriza-os como proposições imediatamente certas. Axiomas – lembre-se que Kant se refere assim aos postulados na *CRP* – somente são possíveis na matemática, pois a construção de conceitos vincula as notas de um conceito de maneira *a priori* e imediata. (Assim, por exemplo, posso aceitar um princípio como o Postulado 2 utilizado na demonstração de I.32, aquele que me permite prolongar arbitrariamente um segmento de reta, porém se exclui por completo a possibilidade de uma geometria absolutamente geral que Kant chegou a cogitar no período pré-crítico.) Nada semelhante ocorre na filosofia, cujos princípios discursivos exigem uma dedução, coisa que princípios intuitivos (axiomas) dispensam. Considere-se novamente o princípio de causalidade. Escreve Kant:

> Neste caso, tenho que me pôr à procura de um terceiro elemento, qual seja, a condição da determinação temporal numa experiência, pois um tal princípio eu não poderia conhecer, de modo direto e imediato, exclusivamente a partir de conceitos.[42]

O acima dito é suficiente para não imitar o método dos geômetras em relação aos axiomas, pois a filosofia não possui proposições dessa natureza que possam ser colocadas *ab initio* na argumentação.

Finalmente, em sentido estrito, também somente a matemática demonstra, pois as demonstrações devem ser intuitivas. De novo, a ideia é que a demonstração deriva seu caráter apodítico da construção dos seus conceitos, das construções auxiliares realizadas pelos axiomas e

[41] Em Lassalle Casanave (2011) examinei mais detalhadamente a evolução da noção de análise em Kant.

[42] *KrV*, A 733 / B 761 [KANT 1999, p. 441].

inclusive considerando que os passos que chamaríamos analíticos (ou puramente lógicos) são acompanhados pela intuição, isto é, não seriam passos puramente formais.

Com efeito, na cadeia de inferências da demonstração de I.32, por exemplo, é utilizada a Noção Comum 2: se a iguais acrescentam-se iguais, os totais são iguais, cuja natureza é aparentemente lógica. Que Kant tem a dizer sobre estes enunciados aparentemente analíticos que intervém na demonstração? A resposta não se encontra na seção que comentamos, mas na *Introdução*:

> Algumas poucas proposições fundamentais pressupostas pelos geômetras são, é verdade, realmente analíticas e repousam sobre o princípio de contradição, mas também só servem, tal como as proposições idênticas, à cadeia do método e não como princípios, por exemplo, a = a, o todo é igual a si mesmo, ou (a + b) > a, isto é, o todo é maior do que a sua parte. Embora valham segundo meros conceitos, contudo, mesmo essas proposições são admitidas somente porque podem ser apresentadas na intuição.[43]

Embora proposições como as noções comuns sejam analíticas, na medida em que repousam sobre o princípio de contradição, nas demonstrações não são admitidas a título meramente formal, mas quando intuitivamente instanciadas, como exemplificaria I.32. Da mesma maneira que a exigência de construção exclui conceitos só meramente possíveis (e neste sentido meramente lógicos), Kant quer excluir ou minimizar o papel desse tipo de enunciados meramente lógicos na matemática.

Ora, sem poder construir seus conceitos para propriamente demonstrar, as provas filosóficas são, ao contrário, discursivas, isto é, por conceitos *a priori*: as provas filosóficas são efetuadas mediante simples palavras, considerando o objeto no pensamento, enquanto que as demonstrações matemáticas se realizam na intuição dos objetos em questão.[44] (Há um aspecto muito específico que não consideraremos

---

[43] *KrV*, B 17 [KANT 1999, p. 61].

[44] Para complementar este tópico, tanto na *Investigação* quanto na *CRP*, pode ser conveniente considerar a distinção leibniziana entre demonstrações verbais

aqui de algumas provas filosóficas, a saber, dos chamados argumentos transcendentais. Salientemos somente que é necessário, por exemplo, que faça sentido a ideia mesma de que princípios podem ser provados.) Assim, no contexto desta discussão sobre as demonstrações, Kant, como vemos, volta a considerar o problema dos signos em filosofia. A ideia da *Investigação* persiste: os signos dos filósofos – as palavras da linguagem natural – estão pelos conceitos que devemos diretamente considerar. Porém, o contraste não é feito imediatamente com os signos matemáticos, mas com as intuições que correspondem aos conceitos.

No entanto, Kant deve falar do aparato simbólico da álgebra, pois neste caso parece que não se trata de exibir intuições que correspondam a conceitos. Mais ainda, a álgebra parece permitir a introdução de conceitos matemáticos com a única restrição de possibilidade lógica. Para dar conta do uso do aparato simbólico na matemática, Kant introduz a noção de construção *simbólica* ou *característica*, própria da álgebra, além da construção *ostensiva*, própria da geometria, e da qual exclusivamente falamos até agora. Sem entrar em detalhes, na construção simbólica substituímos objetos por símbolos, especialmente os que dizem respeito a quantidades, para então resolver problemas através de manipulação simbólica regrada (cálculo).[45] Trata-se da concepção tradicional de álgebra como método de solução de problemas geométricos (e aritméticos) que mencionamos na segunda seção deste comentário. Acrescenta Kant a respeito da construção característica ou simbólica:

> Mesmo que o procedimento da álgebra com as suas equações, a partir das quais a verdade é produzida juntamente com a sua prova mediante uma redução, não seja uma construção geométrica, trata-se, contudo de uma construção característica na qual se apresenta na intuição os conceitos inerentes aos sinais, principalmente aqueles que se referem à relação das quantidades – e que – sem nos determos em suas vantagens

(*catholicas*) e simbólicas (*ectheticas*). Para isso, veja-se Lassalle Casanave (2012a).

[45] Veja-se *KrV*, A 717/ B 745, onde Kant introduz a noção de construção simbólica ou característica.

> heurísticas, assegura todas as inferências contra os erros pelo simples fato de pô-los à nossa vista.[46]

Em outras palavras (e simplificadamente): na álgebra, concebida como método de solução de problemas aritméticos e geométricos, os símbolos subrogam as construções de conceitos correspondentes. E, finalizado o cálculo, a elas se retorna. Como vimos no método cartesiano, trata-se basicamente de nomear, equacionar e finalmente construir geometricamente a raiz. Assim, em conexão com a álgebra, retornam os tópicos da *Investigação*, a saber, manipulação regrada, certeza *ante oculos*, capacidade da matemática de obter conhecimento *nos* signos, mas em relação à filosofia apenas de ela *se servir de* signos como intermediários. Pode-se chamar esse tipo de conhecimento em matemática como conhecimento *por construção simbólica*, para distingui-lo do conhecimento por construção ostensiva. Porém, em ambos casos se trata de conhecimento intuitivo, somente que no primeiro caso são utilizados símbolos sob a condição de estrita subrogação.[47]

Como na *Investigação*, todo isto aponta novamente contra uma filosofia *more algebrico*, mas cabe lembrar a este respeito que em carta a Beck de setembro de 1791, Kant retorna ao problema da possibilidade de uma *characteristica philosophica*. Dado que agora se dispõe da lista de conceitos filosóficos fundamentais (categorias e ideias), seria possível esperar algo semelhante à "*ars universalis characteristica combinatoria*" (*sic*) e tentar ver quanta clareza, embora não extensão, se poderia acrescentar em relação com as mencionadas categorias e ideias.[48]

Ora, embora Kant distinga o método filosófico do método matemático tanto na *CRP* quanto na *Investigação*, pode-se dizer que ambas as disciplinas estão unidas por um destino comum. Na *Investigação* o livre jogo de conceitos matemáticos era naturalmente acompanhado por uma concepção de filosofia como análise que permitia

---

[46] *KrV*, A 734 / B 762 [KANT 1999, pp. 441-442].

[47] Para um brilhante estudo sobre a noção de construção simbólica em Kant, com base especialmente no exame de que Kant entendia por álgebra, veja-se Shabel, 2003. Em Lassalle Casanave (2012b) apresento a evolução da noção de conhecimento simbólico (em sentido leibniziano) em Kant da *Investigação* até a *CRP*.

[48] *Br*, AA 11: 290.

em princípio um conhecimento do suprasensível que depois Kant rejeitará na *CRP*, ao menos como conhecimento teórico-constitutivo da razão. Na *CRP*, as condições impostas são condizentes com uma matemática restrita aos limites da intuição, assim como com uma filosofia restrita aos limites da experiência possível. Os métodos certamente são diferentes, mas as restrições são semelhantes.[49]

Para finalizar, é necessário dissipar um possível (e elementar) equívoco. Kant não é de todo feliz quando contrapõe discursivo com intuitivo para distinguir filosofia de matemática, ou quando contrapõe um conhecimento por conceitos a um conhecimento por construção de conceitos com a mesma finalidade. Com efeito, formulada a distinção nesses termos poder-se-ia pensar que o ofício da filosofia na *CRP* ainda é análise. No § 59 da *Crítica da faculdade do juízo*, pareceria que Kant apresenta melhor sua posição. No mencionado parágrafo, Kant objeta a oposição entre intuitivo e simbólico, própria dos leibnizianos. Kant diz que simbólico é um tipo de conhecimento intuitivo e que o conhecimento intuitivo deve ser oposto ao discursivo. Porém, acrescenta que o modo intuitivo pode ser realizado ou por esquemas (por exibição) ou por símbolos (por mera analogia).

Deixando de lado que em sentido amplo a construção de conceitos matemáticos e a exemplificação de conceitos empíricos são por vezes chamadas esquemas dos respectivos conceitos, os esquemas em sentido estrito são exibições diretas de conceitos puros do entendimento ou categorias, enquanto que os símbolos são exibições indiretas de idéias da razão, um expediente de emergência para lidar com os conceitos do suprasensível.[50] Portanto, com vistas a evitar qualquer mau-entendimento, uma melhor fórmula seria: o conhecimento filosófico (teórico-constitutivo) é intuitivo por esquematização de conceitos; o conhecimento matemático é intuitivo por construção (ostensiva ou simbólica) de conceitos. Com convenientes modificações,

---

[49] Omite-se neste comentário a consideração da aritmética na *CRP*, não somente em prol da simplicidade, mas também em função do desacordo entre os estudiosos em torno do tipo de construção (ostensiva ou simbólica) que ela envolve.

[50] Veja-se *KU*, AA 05: 254-260 [KANT 1993, pp.195-199]. Os símbolos algébricos não são símbolos no sentido técnico desta palavra para Kant, eles são meros caracteres. Por isso Kant pode falar de construção simbólica ou característica sem perigo de confusão.

esta é uma lição da qual o dogmatismo da razão semântica contemporâneo ainda poderia tirar proveito.

Referencias bibliográficas

ALLISON, H. 1973. The Kant-Eberhard Controversy. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

CAIMI, M. 2002. La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard) (Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll) Introducción de Claudio La Rocca, Edición, traducción del alemán y notas por Mario Caimi. Madrid: Mínimo Tránsito/Antonio Machado.

DE OLAZO, E. 1982. Leibniz, G. W. Escritos Filosóficos. Buenos Aires: Editorial Charcas.

DESCARTES, R. 1897-1910. Oeuvres. Paris: Vrin. (Ch. Adam & P. Tannery (Eds), 12 vols.)

_____. 1954. The geometry. New York: Dover.

ESQUISABEL, O. M. 2002. "¿Lenguaje racional o ciencia de las fórmulas? La pluridimiensionalidad del programa leibniziano de la Característica General", Manuscrito, 25(2): 147-197.

_____. 2012. Representing and Abstracting. An Analysis of Leibniz's Concept of Symbolic Knowledge. In Abel Lassalle Casanave (ed.): Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl. College Publications, (Studies in Logic, vol. 41).

EUCLID. 1956. The thirteen books of Elements. New York: Dover. (Há tradução portuguesa: Euclides. 2009. *Os Elementos*. UNESP.)

FRIEDMAN, M. 1992. Kant and the Exact Sciences. Cambridge, MA: Harvard University Press.

KANT, I. 1988. Correspondência Lambert / Kant. Lisboa: Editorial Presença (Introdução, tradução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira)

_____. 1992. Lógica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Tradução Guido de Almeida)

_____. 1993. Crítica da faculdade do juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Tradução de Valerio Rohden e António Marques)

_____. 1999. Crítica da razão pura. Nova Cultural: Coleção Os Pensadores. (Tradução Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger)

_____. 2005. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural de da moral. In Kant, I.: Escritos pré-críticos. UNESP Editora. (Tradução Luciano Codato)

LASSALLE CASANAVE, A. 2007. "Conhecimento simbólico na Investigação de 1764", Analytica 11(1): 53-71.

_____. 2011. "Sobre la noción kantiana de análisis", Aporía, 2: 101-107.

_____. 2012a. Demostraciones *catholicas* y demostraciones *ecthéticas*. In Abel Lassalle Casanave & Frank Th. Sautter (eds.): Visualização nas Ciências Formais. College Publications (Filosofia contemporânea e história da filosofia, vol. 3).

_____ 2012b. Kantian Avatars of Symbolic Knowledge. The role of symbolic manipulation in Kant's philosophy of mathematics. In Abel Lassalle Casanave (ed.): Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl. College Publications (Studies in Logic, vol. 41).

LAMBERT, K. 1765. "De Universaliori Calculi Idea Disquisitio, una cum adnexo Specimine", Nova Acta Eruditorum, nº VI, Nov.-Dic., pp. 441-473.

LAUSBERG, H. 1993. *Elementos de Retórica Literária*. Heinrich . 4a. edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LEBRUN, G. 1993. Kant e o fim da metafísica. São Paulo: Martins Fontes.

LEVI, B. 2008. Lendo Euclides. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MANCOSU, P. 1999. Philosophy of Mathematics & Mathematical Practice in the Seventeenth Century. New York: Oxford University Press.

MANDERS, K. 2008. The Euclidean Diagram. In: MANCOSU, P. (ed.): The Philosophy of Mathematical Practice. Oxford: Oxford University Press 2008. pp. 80-133.

PANZA, M. 2011. “Rethinking Geometrical Exactness”, Historia Mathematica, 38: 42-95.

SHABEL, L. 2003. Mathematics in Kant’s critical philosophy: reflections on mathematical practice. London and New York: Routledge.

TORRETTI, R. 1980. Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Buenos Aires: Editorial Charcas.

LIBERDADE E MORALIDADE SEGUNDO KANT[1]

Guido Antônio de Almeida
Universdidade Federal do Rio de Janeiro

O ponto central da filosofia moral kantiana, que é a explicação do dever moral como um "imperativo categórico", está baseado na idéia de que não depende de nosso arbítrio ter ou não ter obrigações morais[2], muito embora dependa de uma decisão nossa agir ou não em conformidade com elas. Com efeito, diferentemente das obrigações que dependem de nosso arbítrio e que podemos criar fazendo promessas e fechando contratos, as obrigações morais parecem existir para nós, queiramos ou não nos conformar a elas. Qual é o fundamento dessas obrigações incondicionais e por que não podemos desconhecê-las é uma questão central, senão ***a*** questão, poderíamos dizer, da filosofia moral. Aqui também a resposta kantiana parece-me plausível e mesmo, arrisco-me a dizer, a única possível, a saber: porque isso é uma condição do valor que nos atribuímos e da consciência que temos de nós mesmos como seres racionais.

No entanto, a idéia de um dever incondicional é a mais difícil de fundamentar na filosofia moral kantiana, pois exige precisamente que se pense a motivação moral como independente de todo móvel ou estímulo sensível, portanto, de tudo o que se possa desejar e até mesmo da aspiração à felicidade. Ora, essa concepção do motivo moral só faz sentido se atribuímos à nossa vontade um poder de se determinar independentemente de qualquer condição sensível, o que exige, contudo,

---

[1] Texto publicado originalmente na revista *Analytica*, volume 2 número 1 1997, p. 175-202.

[2] Ter obrigações morais depende, na teoria kantiana, de nossa *vontade* (*Wille*) enquanto faculdade legisladora. Na medida em que a lei moral é um princípio fundamental, a vontade é livre no sentido da autonomia, mas não no sentido da liberdade de escolha, que cabe apenas ao arbítrio (*Willkür*) enquanto faculdade executiva, isto é, de agir ou não agir em conformidade com a lei moral. Sobre a distinção vontade / arbítrio e a tese de que a liberdade (enquanto liberdade de escolha) só cabe ao arbítrio, não à vontade, cf. *Metafísica dos Costumes* AA 06: 226. Sobre a liberdade (enquanto autonomia) cf. a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, AA 04: 440. .

que as nossas ações sejam pensadas sob condições que não podem satisfazer enquanto objetos do conhecimento empírico. Eis por que a idéia do imperativo moral como um imperativo incondicional está indissoluvelmente ligada a um conceito não-empírico, ou "transcendental", da liberdade de nossa vontade.

Kant mostrou, porém, na *Crítica da Razão Pura* que é impossível dar uma "dedução", como ele diz, isto é, uma justificação do emprego do conceito de liberdade, pelo menos no quadro da filosofia teórica. Recordemos que as deduções feitas no quadro da filosofia teórica (e que concernem às categorias e aos princípios do entendimento) consistem na prova de que os conceitos em questão, muito embora não sejam condições da intuição sensível, são pelo menos condições da experiência possível, a palavra "experiência" sendo aí tomada não apenas no sentido do conhecimento empírico dos objetos (que sempre pode ser problematizado pelo céptico), mas também no sentido da consciência empírica de nossos estados (que o céptico não problematiza). O conceito de liberdade não é, todavia, uma condição de possibilidade da experiência em nenhum desses sentidos, mas, sim, de uma coisa muito diferente, qual seja, a de determinar o incondicionado de uma série completa de condições causais. Essa pretensão, no entanto (Kant mostrou-o ao discutir o problema metafísico da liberdade e do determinismo, que é o assunto da 3ª Antinomia), desgraçadamente não pode ser resgatada.

A dificuldade para Kant, pois, é que a fundamentação do Imperativo Categórico parece depender de uma suposição que não pode ser validada. Para fugir a essa dificuldade, Kant ensaiou ao longo de sua obra três tentativas de solução.

A primeira consistia em assimilar o conceito de liberdade ao conceito de uma causa natural, apresentando, pois, o conceito de liberdade como compatível com os princípios do conhecimento empírico e alegando que esse conceito empírico da liberdade seria suficiente para dar conta tanto do agir com base em regras prudenciais, quanto do agir com base em regras morais. Como veremos, essa é a estratégia seguida no *Cânon da Razão Pura*, que é um capítulo da parte final da 1ª *Crítica*.

A segunda toma como ponto de partida o reconhecimento de que o conceito de liberdade pressuposto pela idéia de imperativos que obrigam incondicionalmente é um conceito não-empírico, ou transcendental, de liberdade. E embora Kant reconheça que não é possível dar uma dedução desse conceito no quadro da filosofia teórica, alega que é possível fazê-lo no quadro da filosofia prática. Trata então

de provar que a liberdade da vontade é uma condição de possibilidade de nossas ações, consideradas não como objetos do conhecimento, mas como objetos da consciência que temos de agir com base em imperativos. Tal é a estratégia empreendida na 3ª parte da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

A terceira e derradeira solução consiste em inverter a ordem dos conceitos e pôr no lugar da dedução do Imperativo Categórico por meio de uma dedução do conceito de liberdade uma defesa desse conceito baseada na idéia de que a consciência da validade do Imperativo Categórico pode ser considerada como um “facto da razão”.

Todas essas soluções apresentam antes de mais nada dificuldades de interpretação. Vou me ocupar no que se segue de indicar uma linha de interpretação, que permita não só tornar mais clara a argumentação de Kant, mas também compreender por que ele abandona as soluções iniciais e crê ter encontrado uma solução satisfatória com a doutrina do “facto da razão”.

I - Liberdade e moralidade na CRP

Na *Crítica da Razão Pura* o conceito de liberdade é introduzido no quadro de uma questão cosmológica, mais precisamente, a questão de como pode a razão pensar a totalidade absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada e que parece estar presa entre duas alternativas: [i] a de pensá-la como uma série finita cuja condição inicial não depende de nenhuma outra condição e é, portanto, o incondicionado da série; [ii] a de pensá-la como uma série infinita onde cada condição está subordinada a uma condição anterior e o incondicionado, por conseguinte, é a série infinita ela própria, já que nada existe fora dela de que ele dependa.[3]

---

[3] Não vou discutir aqui o diagnóstico e a solução crítica proposta por Kant para esses problemas, muito embora isso tenha importância para a compreensão de todos os aspectos do problema da liberdade prática. Limito-me a recordar os pontos centrais. 1º) Segundo a análise de Kant, concedida a premissa comum sobre a necessidade de admitir como dada a totalidade das condições para qualquer condicionado dado, é possível provar cada uma das respostas antagônicas pela refutação da contrária: a prova da tese antideterminista, pela demonstração de que a antítese torna o princípio da causalidade natural autocontraditório ao lhe dar uma extensão universal. A prova da antítese determinista, pela demonstração de que a idéia da liberdade, embora não absurda, é vazia de sentido, porque contradiz as condições do conhecimento

No contexto dessa questão, a palavra "liberdade" designa precisamente a propriedade que teria uma causa de iniciar uma série de eventos, sem ser determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior e, por conseguinte, determinando-se a isso por si mesma. Por oposição à "causalidade natural", que é a propriedade que uma causa tem de produzir um efeito na medida em que é determinada a isso pela causalidade de outra causa, a palavra "liberdade" designa então a idéia de uma causalidade espontânea, aliás num sentido forte da palavra "espontânea", porque se trata da independência não só de causas externas, mas também de ocorrências internas da própria causa e, por conseguinte, dos estados em que esta se encontrava antes do exercício de sua causalidade.[4] essa liberdade definida como espontaneidade Kant chama "liberdade A transcendental", visto que nada de correspondente a ela pode ser dado no conhecimento empírico, o qual

---

empírico e implica o abandono não só do princípio da causalidade, mas do próprio conceito de lei. 2º) Essas conseqüências antagônicas resultam da falsidade da premissa comum, que no entanto está implícita no "realismo transcendental", vale dizer, na suposição de que as coisas são em si mesmas tais como nos são dadas sob as condições da intuição empírica. 3º) A distinção idealista transcendental entre fenômeno e coisa em si permite uma solução crítica, que consiste em considerar as teses aparentemente antagônicas como compatíveis: a tese como verdadeira de uma causa transcendente, não-fenomenal, de uma série infinita de condições fenomenais, e a antítese como verdadeira desta
série.. 4º) É possível , assim, compatibilizar determinismo e indeterminismo de uma maneira original, sem abrir mão de um conceito indeterminista de liberdade e apresentando determinismo e indeterminismo como dois pontos de vista diversos sobre a mesma coisa.

[4] Assim, o conceito kantiano de espontaneidade é um conceito mais forte do que os conceitos spinozista e leibniziano, porque exclui não apenas a coação, ou seja, a determinação por causas externas, mas também a determinação por causas internas. Entretanto, essa concepção da espontaneidade não implica a suposição de que a causalidade livre se exerça ao acaso e, assim, não implica o indeterminismo e a ausência de leis. A proposição segundo a qual nada se produz ao acaso, ou que tudo o que existe tem uma razão de ser (o princípio da razão suficiente, ou determinante, como prefere dizer Kant) é, contudo, uma proposição especulativa que não pode ser provada por meros conceitos. A liberdade prática, que, como veremos, pode ser considerada um caso particular da liberdade transcendental, é precisamente o caso de uma espontaneidade não apenas conforme a, mas possibilitada pelo, conhecimento de uma lei, qual seja um imperativo do agir racional.

tem por condição precisamente o princípio da causalidade natural, segundo o qual tudo o que ocorre tem por condição uma ocorrência anterior à qual ela se segue em conformidade com uma regra.[5]

Não é, porém, o conceito de liberdade em sentido "cosmológico", mas o conceito "psicológico"da liberdade prática, que nos interessa no contexto da questão moral. No entanto, Kant parece defini-lo de maneira semelhante ao conceito de liberdade transcendental, o que sugere a idéia de que ele constitui tão-somente uma especificação do conceito de liberdade transcendental. Vejamos, porém, a definição kantiana, que cito por extenso:

> *A liberdade em sentido prático,* é a independência do arbítrio da necessitação por impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por móveis da sensibilidade)*;* chama-se *animal (arbitrium brutum),* se pode ser *necessitado patologicamente.* O arbítrio humano é, certamente, um *arbitrium sensitivum,* mas não *brutum* e, sim, *liberum*, porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação; mas, ao contrário, existe no homem uma faculdade de se determinar por si mesmo independentemente da necessitação por impulsos sensíveis.[6]

O sentido geral dessa definição é claro. Vemos aí a liberdade prática definida, *negativamente*, pela independência do arbítrio humano, isto é, do nosso poder de escolha, relativamente aos impulsos sensíveis que o afetam e, *positivamente*, como um poder de autodeterminação. Também a liberdade transcendental foi definida negativamente, pela

---

[5] "Ao contrário, entendo por liberdade, no sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si mesmo (von selbst) um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez sob uma outra causa que a determine segundo o tempo, em conformidade com a lei da natureza. Nesse significado, a liberdade é uma idéia transcendental pura que, primeiro, nada contém tomado à experiência, segundo, cujo objeto tampouco pode ser dado de modo determinado numa experiência, pois é uma lei universal, da possibilidade mesma da experiência, que tudo o que acontece (por conseguinte também a causalidade da causa, que aconteceu ou surgiu ela própria) tem de ter por sua vez uma causa"(*KrV,* A 533/B561). Encontramos o mesmo conceito no Cânon (*KrV,* A 803/ B 831).

[6] *KrV,* A 534/B 562

independência da causa relativamente a ocorrências anteriores, e positivamente, pela espontaneidade. As duas definições são, pois, claramente paralelas. Mas significa isso que devemos considerar o conceito da liberdade prática como uma especificação do conceito da liberdade transcendental e assimilar as escolhas que fazemos à espontaneidade de uma causa transcendental?

É o que faz Kant na *Dialética Transcendental*, tanto na exposição do problema cosmológico, feita do ponto de vista do filósofo dogmático (ao dar como exemplo de liberdade transcendental a ação de se levantar intencionalmente de uma cadeira),[7] quanto na exposição da solução crítica que propõe ele próprio (ao dizer, numa frase imediatamente anterior à definição citada, que é "nessa idéia *transcendental da liberdade* que se baseia o conceito prático da mesma" e que nisto está, aliás, a raíz de suas dificuldades).[8] No entanto, Kant retomou a mesma definição do conceito de liberdade prática no *Cânon da Razão Pura*[9], sem que isso o tenha impedido de fazer logo a seguir duas afirmações que parecem dissociar o conceito da liberdade prática da idéia da liberdade transcendental. A primeira é a afirmação de que a questão se a nossa vontade é livre em sentido transcendental é irrelevante para a filosofia prática e pode ser posta de lado.[10] A segunda é que a experiência prova que somos livres em sentido prático e que pela experiência conhecemos a liberdade prática como "uma das causas da natureza".[11]

É verdade que a irrelevância da *questão* especulativa não implica por si só que o conceito de liberdade prática seja independente do conceito de liberdade transcendental. Assim, seria perfeitamente coerente argumentar que a moralidade pressupõe o conceito de liberdade transcendental, mas não depende de uma demonstração prévia de que possuímos a liberdade nesse sentido transcendental, visto que ela, a moralidade, poderia ser estabelecida sobre fundamentos menos especulativos. No entanto, uma leitura mais atenta do texto descarta essa interpretação. Pois Kant não se limita a dizer aí que a questão especulativa pode ficar em aberto, mas diz, além disso, que podemos pôr de lado a questão se "aquilo que se chama liberdade relativamente a

[7] *KrV*, A 450/B 478.
[8] *KrV*, A 53/B 561.
[9] Cf. *KrV*, A 802/B 830
[10] Cf. *KrV*, A 801-2/B829-30.
[11] Cf. *KrV*, A 803/B831.

impulsos sensíveis não poderia ser por sua vez natureza relativamente a causas eficientes mais altas e mais remotas”[12], o que deixa implícito que podemos falar em liberdade prática mesmo que não exista liberdade transcendental. A segunda afirmação, em todo o caso, mostra que Kant não somente admite como possível que o progresso do conhecimento revele como natureza aquilo que nos parece liberdade, mas afirma que a experiência já nos dá a conhecer a liberdade prática como uma das causas da natureza, com o quê a liberdade prática se vê oposta, ao que parece, à liberdade transcendental.

Será que Kant defende doutrinas incompatíveis na Dialética Transcendental e no *Cânon da Razão Pura*? Para ter clareza não só sobre a opinião de Kant, mas também sobre as razões que ele pode ter para assimilar ou separar os conceitos de liberdade prática e liberdade transcendental, é preciso considerar mais detidamente o conceito de liberdade prática. Como vimos, Kant definiu esse conceito por meio de duas notas características: a independência de nossas escolhas relativamente aos impulsos sensíveis que afetam nosso arbítrio e o poder de autodeterminação de nosso arbítrio. Essa definição, porém, não permite explicar por si só como o nosso arbítrio pode ser afetado sem ser necessitado por impulsos sensíveis e muito menos como ele pode se determinar por si mesmo. Tampouco a definição nós dá elementos para explicar como podemos saber que nosso arbítrio é livre. Isso é um indício de que a definição dada não explicitou todos os aspectos do conceito de liberdade prática.

O elemento que falta e que torna possível dar as explicações pedidas é acrescentado por Kant numa passagem um pouco à frente da definição. Diz Kant nessa passagem que é pela “apercepção”, vale dizer a consciência imediata que o homem tem de si mesmo, que este sabe que é capaz de determinar suas ações pela razão, e que essa “causalidade da razão” fica clara pelos “imperativos” que ela fornece como “regras” em todas as questões práticas “aos poderes executivos”, ou seja, ao poder de escolha que é o arbítrio.[13] Mas a “causalidade da razão” de que fala Kant nessa passagem não é outra coisa senão o poder de se determinar com base em princípios da razão, logo independentemente dos estímulos sensíveis que possam afetar nossa vontade. Ora, é nisso precisamente que consiste, como vimos, a liberdade prática segundo a definição dada. Podemos concluir, então, que a liberdade prática, a

---

[12] *KrV*, A 803/B831
[13] Cf. *KrV*, A 546-7/B 574.

liberdade do arbítrio, não é outra coisa senão o poder de agir com base em imperativos.

Antes de passar adiante e valer-me desse importante acréscimo ao conceito de liberdade prática para investigar o que se pode extrair disso a fim de explicar em que consiste afinal a independência e a espontaneidade do arbítrio humano, quero fazer um comentário metodológico sobre a maneira como Kant introduz a idéia do agir com base em imperativos no conceito de liberdade. Como Kant apela à "apercepção" e, portanto, à consciência que o agente tem de si mesmo, pode parecer que ele baseia sua análise do conceito de liberdade prática numa instância introspectiva. Esta é uma impressão que pode ser reforçada pela afirmação de Kant de que sabemos *por experiência* que nossa vontade é livre, e que sabemos isso porque temos a *consciência* de poder resistir a, e mesmo contrariar, todos os móveis sensíveis. Poderíamos ser tentados a dizer, então, que Kant define o conceito de liberdade exatamente como fazemos com conceitos empíricos, recorrendo ao conhecimento de suas instâncias para modificar, corrigir ou precisar suas definições. Mas isso não se coaduna com a concepção kantiana da filosofia como um "conhecimento racional por conceitos"[14] e, por conseguinte, sob pena de imputar a Kant uma maneira de proceder não filosófica segundo sua própria concepção da filosofia, não podemos entender a referência à consciência de si do agente como o aporte de uma base introspectiva, logo empírica, para sua análise conceitual. A passagem citada requer, pois, uma interpretação que permita compreender como Kant pode derivar do conceito de liberdade prática a idéia de que ela consiste no poder de agir com base em imperativos e que deste pode temos uma consciência imediata.

A análise de Kant, dado o seu conceito de filosofia, não pode se basear em outra coisa senão no conceito de liberdade prática, ou liberdade do arbítrio. Dado o conceito de arbítrio, isto é, uma maneira de usar e compreender esse conceito, as notas características desse conceito podem ser determinadas da seguinte maneira. Em primeiro lugar, o arbítrio, na medida em que o atribuímos tanto aos homens quanto aos animais, pode ser definido como o poder de escolher o que é bom e evitar o que é mau. O homem, porém, possui a razão e, por isso, a capacidade de julgar e, portanto, de representar proposicionalmente o que lhe parece bom. No entanto, visto que o homem não faz necessária e infalivelmente o que julga que é bom fazer, o que é bom para ele

---

[14] Cf. *KrV*, A 713/B 741.

aparece sob a forma do dever, ou seja como algo que ele deve fazer e que faria se agisse em conformidade com o que a razão lhe representa como sendo bom. Ora, as proposições que exprimem o que devemos fazer são as que chamamos de imperativos. Por conseguinte, podemos dizer que o arbítrio humano é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. Esse poder, porém, é um poder que o homem não pode possuir sem saber que o possui, uma vez que a consciência de si está necessariamente ligada ao poder de julgar, ou por outras, porque não é possível julgar sem saber que estamos julgando.[15] Eis assim explicado por que Kant pode dizer que o homem sabe pela "apercepção", isto é, pela consciência imediata que tem de si mesmo, que tem o poder de arbítrio. Eis também explicada a importância de remeter à consciência do agente ao falar da liberdade de seu poder de escolha, que consiste não em ser a consciência uma instância de validação do conceito, mas, sim, um aspecto do próprio conceito do arbítrio humano, na medida em que este não é simplesmente um poder que se exerce, como tudo na natureza, segundo regras, mas com base em regras que nos representamos proposicionalmente e às quais não podemos, pois, nos conformar (ou delas nos desviar) sem saber o que estamos fazendo.[16]

A explicação de que nossas escolhas se baseiam em imperativos permite compreender melhor agora tanto a independência quanto a espontaneidade do arbítrio. Como vimos na definição da liberdade prática, Kant apresenta o arbítrio humano como um *arbitrium sensitivum*, mas isso - e esta é uma observação que tem uma importância decisiva, como veremos - pode ser compreendido de duas maneiras,

---

[15] A ligação entre a consciência de si e o poder de julgar é a peça central da Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, pelo menos em sua segunda versão (cf. *KrV*, B140-2. § 19,). Se a consciência de si é uma condição prévia ou uma conseqüência necessária do exercício do poder de julgar é uma questão que discuti e tentei decidir em favor da segunda alternativa no meu artigo sobre "Consciência de Si e Conhecimento Objetivo", em Analytica, no 1, 1993.

[16] Por isso, podemos aproximar o conceito de liberdade prática na Crítica da Razão Pura, na medida em que envolve a apercepção, da frase de Kant na Fundamentação da Metafísica dos Costumes: "Toda coisa da natureza opera segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, i.e. segundo princípios, ou seja, tem uma vontade" (BA 37). Cf. tb. a Lógica (ed. Jäsche), A 1-2/ Ak 11 (trad. em port. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992; p. 29).

conforme se pense o arbítrio humano como *podendo* ser afetado ou como *tendo* "de ser afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha. A diferença está em que, no primeiro caso, supomos que podemos escolher algo independentemente de sermos impelidos a isso por algum móvel sensível, ao passo que, no segundo caso, supomos que só podemos escolher algo se somos estimulados a isso por algum móvel sensível, isto é, algo que impulsiona o nosso arbítrio pelo prazer que associamos à sua representação e que chamamos de desejo. Podemos, então, falar em dois conceitos ou duas maneiras de compreender o conceito de liberdade prática. De acordo com o primeiro, falamos em liberdade prática quando nenhum móvel sensível é uma condição necessária da escolha. De acordo com o segundo, falamos em liberdade prática quando os móveis sensíveis são condições necessárias, mas não suficientes de nossas escolhas. E, finalmente, não falamos mais em liberdade prática quando os móveis sensíveis são condições necessárias e suficientes das escolhas feitas. É fácil de compreender, na primeira hipótese, por que o arbítrio humano não é necessitado por impulsos sensíveis. Visto que, por hipótese, ele pode escolher algo que não deseja, ele pode, mesmo quando deseja algo, resistir aos seus desejos, e até mesmo escolher algo que contraria todos os seus desejos. A segunda hipótese, porém, oferece uma dificuldade. De facto, como poderíamos dizer que o arbítrio humano não é necessitado pelos impulsos que o afetam e, portanto, permanece independente delas, se, por hipótese, suas escolhas dependem de um estímulo sensível? A dificuldade pode ser levantada se levamos em conta justamente o papel dos imperativos, que é o de fornecer uma razão para nossas escolhas, ou, o que dá no Mesmo, uma regra de preferência, que aplicamos a tudo aquilo que impulsiona a nossa vontade. Assim, ainda que nossas escolhas dependam, por hipótese, de algum móvel sensível, dependerá de nosso arbítrio qual deles vai constituir o motivo, a "causa motriz" (*Bewegungsgrund*), como diz Kant, de nossa escolha. E assim também, embora possa ser verdade que nosso arbítrio dependa de um impulso sensível

para ser acionado, nem por isso devemos dizer que ele é necessitado por esse impulso sensível, porque depende de seu consentimento que tal ou qual impulso determine sua escolha.

Numa palavra, para um arbítrio que escolhe com base em imperativos, a existência de um estímulo sensível pode ser, talvez, uma condição necessária, mas não pode ser uma condição suficiente da escolha, o que deixa claro por que o arbítrio humano, ainda que necessariamente afetado, como o arbítrio animal, por impulsos sensíveis, não é por eles necessitado.

O papel dos imperativos na determinação de nossas escolhas permite compreender também em que consiste a espontaneidade que Kant atribui ao arbítrio humano. Com efeito, podemos dizer que os imperativos só fornecem regras de escolha na medida em que essas regras são primeiro *conhecidas*, isto é, representadas proposicionalmente, em seguida, *adotadas como máximas*, isto é, como proposições dizendo não o que qualquer um deve fazer, mas o que um agente particular quer fazer, e, finalmente, *aplicadas* de modo a constituir uma razão ou motivo da escolha feita. Ora, podemos dizer tanto do conhecimento da regra, quanto de sua adoção e aplicação, que eles constituem atos que dependem da consciência e da intenção do agente, pois só se realizam na medida em que o agente sabe que os realiza e tem a intenção de realizá-los, e que são nessa medida atos que dependem da espontaneidade do agente.

Mas é importante notar que a espontaneidade do poder de escolha terá um sentido diferente conforme a explicação dada da maneira como é afetado pelos estímulos sensíveis. Com efeito, se partirmos da suposição que o arbítrio humano pode, mas não tem que ser afetado por estímulos sensíveis, por conseguinte que esses não são condições necessárias de nosso poder de escolha, então será possível exercer esse poder mesmo na ausência de qualquer estímulo sensível, e ele poderá ser pensado, pois, como absolutamente incondicionado. Se, ao contrário, partirmos da suposição que os estímulos sensíveis são condições necessárias, embora não suficientes de nossas escolhas, teremos de qualificar e restringir a espontaneidade desses atos, e isso, não apenas para a aplicação da regra de preferência no ato de escolha propriamente dito, que já sabemos depender de um móvel, mas também para a própria adoção da regra como uma máxima, que também dependerá de um móvel.

Com isso já temos uma orientação para a resposta à questão que nos colocamos de início, e que foi a questão se podemos assimilar a liberdade prática, que é a liberdade do arbítrio humano, à liberdade transcendental. Ganhamos, com a análise do poder de escolher com base em imperativos e a distinção de duas maneiras de conceber a liberdade prática, uma melhor compreensão dos sentidos em que o nosso arbítrio pode ser dito independente de móveis sensíveis e capaz de se determinar espontaneamente. Podemos dar agora uma formulação mais precisa à nossa questão inicial e que era a questão se podemos assimilar a espontaneidade que encontramos ligadas à compreensão, adoção e aplicação de regras de escolha à espontaneidade pensada no conceito da liberdade transcendental.

A espontaneidade de uma causa livre em sentido transcendental foi pensada, como vimos, como o poder de dar início a uma série de ocorrências sem que a causa tenha sido determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior, quer fora dela, quer dentro dela. É fácil de ver que isso implica que essa causalidade deve ser pensada como suficiente por si mesma para produzir a série de efeitos que depende dela, e não como dependendo do concurso da causalidade de outras causas. Ora, acabamos de ver que podemos interpretar o conceito kantiano do agir com base em imperativos, que serviu de base para explicar o conceito de liberdade prática, de duas maneiras diferentes, conforme pensemos o papel dos móveis sensíveis de nossas escolhas. A saber, numa hipótese, como não sendo uma condição necessária de toda escolha, na outra hipótese, como sendo uma condição necessária, mas não suficiente da escolha. É fácil de compreender, então, que só a primeira hipótese, a hipótese de uma total independência do arbítrio relativamente aos impulsos sensíveis, permite falar numa causalidade completa da razão prática, pois, se o arbítrio dependesse da ocorrência de um impulso sensível, ele não poderia satisfazer a condição da espontaneidade absoluta que define a liberdade transcendental.

Fica claro assim que o primeiro conceito de liberdade prática pressupõe o conceito de liberdade transcendental. O que dizer, porém, do segundo conceito? Está claro que ele não pode ser assimilado ao conceito da liberdade transcendental, pois esta implica a independência de toda ocorrência anterior, ao passo que o segundo conceito de liberdade prática implica a ocorrência de um estímulo sensível como uma condição necessária, embora não suficiente, da escolha. Significa isso que ele deve ser assimilado ao conceito da causalidade natural? Visto que a causalidade natural é o contrário da liberdade transcendental, essa assimilação da liberdade prática no segundo sentido parece se impor. No entanto, essa assimilação tampouco é obviamente inevitável. Com efeito, pode-se argumentar que, não sendo os móveis sensíveis condições suficientes de nossas escolhas, estas dependem do concurso de uma causalidade da razão e, por conseguinte, como vimos, de atos que dependem da espontaneidade do agente, quais sejam: o discernimento de uma regra que formulamos como um imperativo, a adoção dessa regra como uma máxima e a aplicação dessa regra. O segundo conceito de liberdade seria, então, um conceito irredutível tanto ao conceito de liberdade transcendental, quanto ao conceito do determinismo, pois ele implica, *por um lado*, uma espontaneidade que não pode ser identificada à liberdade transcendental, visto que tem por condição necessária a ocorrência de móveis sensíveis, *por outro lado*,

uma causalidade natural sem necessitação, visto que esses móveis não são suficientes para determinar essa causalidade.[17]

Contra essa compreensão do segundo conceito de liberdade prática, pode-se fazer uma objeção que me parece decisiva. De acordo com a hipótese, as escolhas de um arbítrio livre têm duas condições necessárias que são conjuntamente suficientes: o estímulo sensível e a aplicação de uma máxima. A aplicação da máxima pressupõe obviamente que ela tenha sido adotada anteriormente. Como a adoção da máxima é ela própria o resultado de uma escolha, esta deve ser explicada por sua vez à luz da hipótese segundo a qual as escolhas de todo arbítrio sensitivo têm por condição necessária um estímulo sensível. Se feita refletidamente, a escolha da máxima deve ter igualmente por condição necessária uma outra regra de escolha, de nível superior às máximas de nossas ações, a qual também deve ter sido adotada anteriormente. Esse tipo de explicação não pode, porém, ser reiterado indefinidamente, e é preciso admitir que a existência de uma regra de preferência última que tenha por condição necessária e *suficiente*, vale dizer por *única* condição, um estímulo sensível. Assim compreendido, o conceito de liberdade prática é compatível com o determinismo, uma vez que todas as nossas escolhas, embora baseadas na aplicação de regras dadas pela razão, terão por condição última um estímulo sensível e poderão ser explicadas em conformidade com o princípio da causalidade natural (pois nossas escolhas se explicam pela aplicação de uma máxima, a qual por sua vez se explica por um estímulo sensível).

Isso posto, a pergunta que se coloca então é: a qual desses dois conceitos de liberdade prática é necessário recorrer para explicar a possibilidade de agir com base em imperativos morais? A resposta que encontramos na *Dialética Transcendental* é claramente a favor do primeiro conceito, que identifica a liberdade prática à independência de qualquer móvel sensível. Kant toma como ponto de partida de sua explicação a possibilidade de censurar ações imorais, mas veremos que essa explicação supõe a incondicionalidade do imperativo moral. Numa passagem muito conhecida, onde discute o exemplo de uma mentira malévola, Kant chama atenção para o fato de que censuramos as ações imorais, mesmo que possam ser explicadas como a desafortunada

[17] Cf. para uma defesa dessa interpretação H. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge University Press, 1990), cap. 3., esp. p. 54-59. A despeito de minha divergência, devo muito à interpretação de Allison.

conseqüência de circunstâncias que não dependem do agente, tais como, no exemplo inventado por ele, uma educação ruim, um ambiente desfavorável, uma índole má que o torna indiferente ao sentimento de vergonha etc. Se, no entanto, censuramos a pessoa por sua conduta imoral é porque pressupomos, diz Kant, que podemos considerar o ato imoral como se não dependesse de nenhuma das condições que o tornou possível e, por conseguinte, como se o autor com o seu ato "começasse por si mesmo"[18], espontaneamente, pois, uma nova série de acontecimentos. Mas isso só é possível, acrescenta Kant, por causa de uma lei da razão, que nos permite considerar o comportamento do homem como podendo e devendo ser determinado pela razão apenas, sem o concurso de quaisquer móveis sensíveis e mesmo em oposição a eles. Ora, o primeiro conceito de liberdade prática foi explicado justamente pela independência total de móveis sensíveis. E como a lei a que se refere Kant é manifestamente a lei moral, que se apresenta a nós como um imperativo incondicional, podemos concluir que é esse imperativo incondicional que nos autoriza a atribuir ao agente a liberdade prática no sentido do primeiro conceito, assimilável como vimos ao conceito da liberdade transcendental.

Já conhecemos, porém, a dificuldade dessa posição. Como o problema da liberdade (no sentido transcendental que parece exigido pelo imperativo moral) permanece um problema insolúvel, a suposição de que temos um poder de escolha baseado em imperativos morais passa a depender de uma condição cuja satisfação, por princípio, não pode ser verificada. É compreensível, pois, que Kant queira escapar a essa dificuldade no *Cânon da Razão Pura*, onde trata não mais do problema cosmológico da liberdade, mas da existência de um *cânon*, isto é, um conjunto de princípios para o uso da razão no domínio prático. Do mesmo modo, também é compreensível que, para isso, ele ligue o poder de escolha com base em imperativos morais a um conceito menos problemático de liberdade prática, que permita pensar nossas escolhas, como vimos, como dependentes de algum estímulo sensível, embora não necessitadas por ele. Esse conceito, como vimos, é compatível com a explicação causal de nossas ações, por conseguinte, com o princípio da *2ª Analogia*, que é uma das condições do conhecimento empírico. Mais ainda, é possível supor, sem ter de abandonar a idéia de que podemos agir com base em imperativos morais, que o próprio discernimento dos imperativos morais e sua adoção como máximas tenham por condição

---

[18] *KrV*, A 585/B 583

alguma causa natural ainda desconhecida, de tal sorte que até mesmo aquilo que chamamos de espontaneidade e causalidade da razão se veja integrado à causalidade da natureza.[19]

Todavia, ainda que o segundo conceito de liberdade prática seja menos problemático do que o primeiro, Kant enfrenta uma dificuldade considerável, que é a de conciliar seu conceito não-transcendental de liberdade prática com o conceito do imperativo moral como um imperativo incondicional. Convém notar que, já na *CRP*, Kant tem clareza sobre esse ponto. Comentamos acima uma passagem da *3a Antinomia* de onde pudemos depreender com razoável certeza que ele já concebe aí o imperativo moral como um imperativo incondicional. Mas o que aí está implícito, torna-se explícito no *Cânon*, por exemplo, na seguinte passagem:

> Admito que haja realmente leis morais puras que determinam de maneira inteiramente *a priori* (sem levar em conta os móveis <*Bewegungsgründe*>, isto é, a felicidade) o fazer e o não fazer, isto é, o uso da liberdade de um ser racional em geral, e que essas leis comandam *de maneira absoluta* (não de maneira meramente hipotética, sob a pressuposição de outros fins empíricos) sendo, por conseguinte, necessárias sob todo ponto de vista.[20]

O problema, então, é: como integrar essa noção de um imperativo incondicional no conceito do livre arbítrio, onde os móveis sensíveis são apresentados como condições necessárias, ainda que não suficientes, das escolhas feitas? Obviamente, será preciso dizer que o imperativo que comanda incondicionalmente só poderá encontrar uma obediência condicionada a um móvel sensível, mas isso parece uma contradição nos próprios termos (o que, na verdade, é, como veremos).

Kant parece, no entanto, evitar a contradição fazendo uma distinção entre os imperativos como *princípios de avaliação*, e as

[19] É assim que interpreto a passagem do Cânon, já citada, onde Kant diz que a possibilidade de que a razão, ao prescrever leis, seja determinada por causas externas, de tal maneira que aquilo que chamamos de liberdade se revele como natureza, é objeto de uma questão especulativa que não afeta a filosofia moral, onde se trata, não da origem dos preceitos da razão, mas, sim, do que devemos fazer ou deixar de fazer (cf. *KrV*, A 803/B 831).

[20] *KrV*, A 807/B835

máximas, como *princípios de execução*. "As leis práticas, na medida em que se tornam ao mesmo tempo razões (*Gründe*) subjetivas das ações, isto é, princípios subjetivos, chamam-se *máximas*. A avaliação (*Beurteilung*) da moralidade, quanto à sua pureza e conseqüências, ocorre segundo *idéias*, a *observância* de suas leis segundo *máximas*".[21] De fato, não é contraditório dizer que aquilo que um imperativo comanda incondicionalmente é retomado na máxima correspondente sob uma condição subjetiva. A contradição não existe porque, embora o imperativo e a máxima correspondente tenham o mesmo conteúdo proposicional, a primeira é um princípio do *dever* e a segunda um princípio do *querer*, e é possível querer sob uma condição aquilo que, no entanto, devo incondicionalmente querer.

Para conciliar, pois, a incondicionalidade de imperativo moral com a necessidade de encontrar um móvel sensível para a obediência a esse imperativo, Kant interpreta o imperativo moral como um princípio de avaliação e a máxima da obediência ao princípio moral como o princípio de execução. Essa máxima, porém, só pode constituir um princípio de execução se ela contém, como condição, um móvel sensível. Esse móvel, Kant encontra-o na esperança de uma felicidade proporcionada à moralidade, isto é, que se possa merecer como prêmio da virtude. Sem esse móvel, diz Kant "as idéias magníficas da moralidade são, é verdade, objetos do aplauso e da admiração, mas não móveis do propósito (*Vorsatzes*) e da execução"[22].

Sem dúvida, essa concepção da moralidade é compatível com o segundo conceito da liberdade prática, e pode-se admitir mesmo que não é contraditório agir em conformidade com o imperativo moral por interesse nesse móvel. Mas uma teoria moral baseada na dissociação do imperativo moral e do princípio da obediência a esse imperativo enfrenta uma dificuldade insuperável. Com efeito, ainda que um móvel sensível pudesse assegurar uma conformidade constante e sem exceções à lei moral (o que, aliás, não é de modo algum certo), ele não pode por princípio assegurar aquilo que é exigido pelo imperativo, a saber, precisamente a obediência incondicional. Neste sentido, é contraditório supor que a observância do imperativo possa consistir na mera

---

[21] *KrV,* A 813/B 841. Kant expõe com maiores minúcias a distinção entre um "principium diiudicationis" e um "principium executionis" no texto de suas preleções sobre a Ética. Cf. Kant, Eine Vorlesung über Ethik (nova ed. por G.: Fischer, 1990, Gerhardt), Frankfurt p. 46 ss.

[22] *KrV,* A 813/B 841.

conformidade condicional à lei moral. Por isso, de pouco vale para a teoria moral kantiana que o segundo conceito de liberdade prática, a que recorre para explicar a possibilidade de escolhas baseadas no imperativo moral, seja menos intratável do que o primeiro conceito, pois ele fornece quando muito um fundamento para a conformidade externa à lei moral, não um fundamento para a moralidade ela própria. Ao escrever a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant tinha clareza sobre isso e já abandonara tanto a concepção da motivação moral que encontramos no *Cânon*, quanto o segundo conceito de liberdade prática. Mas, com isso, passamos ao nosso segundo tema.

II. Moralidade e liberdade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Vimos, então, que o conceito de liberdade prática que serve de base à teoria moral de Kant no *Cânon da Razão Pura* exige que se distinga o imperativo, que fornece uma razão para se querer algo, do móvel sensível, que constitui a condição subjetiva da aplicação do imperativo. Por isso, até mesmo o a obediência aos imperativos morais depende também de um móvel sensível, sem o qual ele é desprovido de toda força motivadora. O imperativo moral, porém, na opinião mesma de Kant, é um imperativo que ordena incondicionalmente. Há, portanto, na teoria moral do *Cânon* uma dificuldade insuperável. Visto que o imperativo exige que se faça incondicionalmente algo que, no entanto, só podemos nos determinar a fazer sob a condição de um estímulo sensível, Kant se vê diante do seguinte dilema: ou tirar as conseqüências da teoria e reconhecer que a moralidade não está ao nosso alcance, mas apenas a conformidade à letra da lei moral, ou mudar a teoria. E mudar a teoria foi o que fez Kant.

A primeira mudança tocou à teoria da motivação moral. Se o imperativo moral ordena incondicionalmente e ordena algo que podemos realizar tal como ordenado, isto é, incondicionalmente, é preciso distinguir o agir em conformidade com o dever *por dever* do agir em conformidade com o dever moral *por interesse* em algo a que somos inclinados por um móvel sensível.[23] Mas isso implica que a conformidade ao dever possa interessar por si mesma e, por

---

[23] Cf. *GMS*, AA 04: 445. / BA 95. (Cito segundo a paginação da edição da Academia e paginação das duas primeiras edições, designadas pelas letras A e B, e segundo).

conseguinte, que o simples conhecimento da lei moral possa ter uma força motivadora. Essa força motivadora é precisamente o sentimento de *respeito* que a lei moral moral infunde em nós pela consciência do dever, que por sua vez não é outra coisa senão a consciência da subordinação de nosso arbítrio a um imperativo.[24] Tendo por condição a simples consciência do dever, o motivo moral é independente de qualquer móvel sensível, e não é preciso ligar a representação do dever à representação de outra coisa que nos dê prazer ou provoque medo para explicar o que nos dá uma razão para agir moralmente, não importa se de facto aceitamos ou não essa razão e a incorporamos em nossas máximas.

A segunda mudança afeta o conceito de liberdade prática. A nova concepção da motivação moral torna imprestável o conceito segundo o qual nossas escolhas são determinadas pelo concurso da causalidade da razão e dos móveis sensíveis. De fato, a idéia de que se possa ser motivado a agir moralmente pelo simples respeito à lei moral implica a possibilidade de que eventualmente tenhamos que escolher algo sem que nenhum móvel sensível nos incline a isso e até mesmo contrariando todos os nossos móveis sensíveis. Ora, isso acarreta a necessidade de pensar a causalidade da razão como absolutamente independente dos estímulos sensíveis, por conseguinte como a espontaneidade que define o conceito de liberdade transcendental.[25]

A terceira mudança, finalmente, concerne à fundamentação dos imperativos morais, pois está claro que a fundamentação da exigência de agir com base em um imperativo que ordena algo incondicionalmente dependerá da comprovação de que podemos fazer algo incondicionalmente, portanto independentemente de qualquer móvel sensível e, por conseguinte, que somos livres em sentido transcendental.[26]

Está claro que, dada a implicação mútua dos conceitos de liberdade (no sentido transcendental) e o conceito de uma escolha baseada num imperativo incondicional, seria possível derivar a liberdade de nossa vontade do facto de que agimos com base em imperativos incondicionais, desde, é claro, que se pudesse estabelecer esse fato sem pressupor a liberdade da vontade. Assim, se houvesse algum argumento provando que a capacidade de agir com base em imperativos hipotéticos

---

[24] Cf. *GMS*, AA 04: 400. / BA 14. ; *GMS*, AA 04: 401n. / BA 16n.

[25] Cf. *GMS*, AA 04: 447. / BA 98.

[26] Cf. *GMS*, AA 04: 447. / BA 99.

implica a capacidade de agir com base em imperativos categóricos, poderíamos derivar daí, num segundo passo, a liberdade transcendental, graças à equivalência dos conceitos de agir com base em imperativos incondicionais e ser livre em sentido transcendental. Kant, no entanto, bloqueia essa saída, porque não vê como se possa extrair analiticamente da idéia de que podemos agir com base em imperativos condicionais a idéia de que por isso mesmo também podemos agir com base em imperativos incondicionais. Eis por que considera o imperativo categórico uma proposição sintética formulada como um imperativo.

Mas que saída resta, então, a Kant? Kant propõe no 3º capítulo da *GMS* [27] um argumento baseado na premissa de que um agente racional necessariamente pressupõe a liberdade de sua vontade pelo simples fato de não poder considerar seus juízos, não suas máximas, como independentes de móveis sensíveis. A escolha dessa estratégia é perfeitamente compreensível, se a considerarmos à luz do modelo de agir racional que encontramos subjacente ao conceito de liberdade prática. Como vimos, esse conceito envolve quatro elementos: um móvel sensível, o conhecimento de uma regra, a adoção dessa regra como uma máxima e a escolha baseada numa aplicação da regra.Vimos também que esse modelo pode ser compreendido de duas maneiras, conforme consideremos o móvel sensível como uma condição necessária ou não de nossas máximas e escolhas. Ora, quando se trata do agir com base em imperativos condicionais, podemos tomar algum móvel sensível como uma condição necessária de nossas máximas e escolhas. Por isso, é verdade que não podemos extrair do fato que agimos com base em imperativos condicionais nenhuma conclusão sobre a possibilidade de agir com base em imperativos incondicionais. Mas reparem que os móveis sensíveis podem ser pensados como condições necessárias de apenas dois dos três elementos do conceito de liberdade prática, as máximas e as escolhas, não do outro elemento que é o conhecimento da regra, isto é, o discernimento de que, se queremos algo, é bom para nós - logo, devemos – fazer alguma outra coisa. A regra é, por conseguinte, um juízo, os juízos são asserções da verdade de uma proposição e as asserções são determinadas, não por impulsos que atuam sobre nós e que não dependem de nós, mas por algo que depende de nós tão-somente, a saber, a compreensão de uma razão para asserir.

Kant expõe as teses de seu argumento da seguinte maneira: um ser racional que possua uma vontade só pode agir sob a idéia da

---

[27] Cf. *GMS*, AA 04: 447. / *BA* 101.

liberdade. Quem só pode agir sob a idéia da liberdade é realmente livre de um ponto de vista prático, isto é, as leis ligadas à liberdade são tão válidas para ele como seria o caso se fosse possível dar uma prova da liberdade na filosofia teórica. Como ter uma vontade significa, para Kant, ser capaz de agir com base em regras da razão, as quais formulamos como imperativos, e como a liberdade enquanto objeto de uma *idéia* é a liberdade transcendental, podemos dar a seguinte paráfrase: quem age com base em imperativos só pode agir na presunção de que é livre em sentido transcendental, mas quem só pode agir presumindo que é livre em sentido transcendental é realmente livre em sentido transcendental, pois ao se presumir livre ele necessariamente presume que as leis morais, que são os imperativos com base nos quais age um agente livre em sentido transcendental, são válidas para ele.

Vejamos como Kant justifica sua primeira premissa, que é a decisiva, sobre a necessidade para um agente racional de se considerar livre. Para isso, Kant propõe um argumento, cujo sentido, para abreviar, pode ser aclarado pela seguinte paráfrase: quem tem consciência de agir racionalmente não pode considerar seus juízos como guiados por um impulso externo e tem que considerar a razão como a autora dos princípios com base nos quais ele julga. Portanto tem que se presumir como livre, pelo simples fato de ser capaz de julgar.[28]

O argumento de Kant tem uma certa plausibilidade inicial, em primeiro lugar, por que, como vimos, há em toda escolha de um agente racional um juízo: o juízo subjacente à máxima de suas escolhas, com o qual o qual ele se diz que fazer ou não fazer algo é bom para ele, ou por outras (já que ele é um agente racional imperfeito) que ele deve fazer ou não fazer algo, e que é precisamente o imperativo que ele adotará ou não como máxima. Em segundo lugar, o juízo pode, com efeito, ser caracterizado como um ato espontâneo, na medida em que se baseia em algo que depende de nós, a saber, a compreensão de uma razão para

---

[28] O argumento de Kant é, literalmente, o seguinte: "Ora, é impossível pensar uma razão que, com sua própria consciência, recebesse de outra parte uma direção (Lenkung) com respeito a seus juízos, pois então o sujeito atribuiria a determinação do poder de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar a si mesma com autora de seus princípios, independentemente de influxos alheios, por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por si mesma com livre; isto é, sua vontade só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade e, por conseguinte, de um ponto de vista prático, tem de ser atribuída a todos os seres racionais." (*GMS*, AA 04: 448. / BA 101).

afirmar a verdade de uma proposição, e não num impulso sensível, que guiaria o nosso assentimento como uma força externa. É bem verdade que os nossos desejos podem guiar em certo sentido os nossos juízos, mas unicamente no sentido de que podem nos levar a buscar razões que nos permitam julgar da maneira desejada. Finalmente, como as máximas envolvem um juízo, parece que, dada a espontaneidade do julgar, também a sua adoção não pode ter origem em algo externo à razão, e assim Kant parece ter razão ao dizer que uma vontade só pode ter máximas se ela se considera uma "vontade própria", isto é, espontânea e autônoma, logo, livre em sentido transcendental.

Convém notar, porém, que o próprio Kant não estava inteiramente satisfeito com o argumento e apresenta-o como um mero "preparativo" (*Vorbereitung*) para a verdadeira "dedução do conceito de liberdade" e, por meio dessa, da dedução da "possibilidade do Imperativo Categórico".[29] Kant se faz duas objeções (que, aliás, são apresentadas, como o argumento criticado, ele próprio, de maneira tão concisa e densa, que é preciso de algum esforço hermenêutico para entendê-las bem). A primeira auto-objeção é que o argumento, tal como formulado, não chega a provar a *realidade* da liberdade, mas apenas a necessidade de pressupô-la e, com ela, a validade do Imperativo Categórico. A objeção de Kant visa, certamente, não a espontaneidade do juízo, que podemos considerar como uma verdade analítica, baseada no conceito mesmo de juízo, mas a pressuposição de que somos livres em nossas máximas e escolhas, e a objeção, então, se entendi bem, é que não é possível extrair da espontaneidade do juízo nenhuma conclusão acerca da liberdade de nossas máximas e escolhas. Com efeito, nossas escolhas e nossas máximas dependem, no caso de imperativos pragmáticos, do concurso de móveis sensíveis. É verdade que adotamos nossas máximas com base em juízos, com os quais formulamos imperativos hipotéticos, e por isso presumimos que somos tão livres para adotar as máximas quanto para julgar hipoteticamente, e isso quer dizer então: supomos que o móvel sensível não necessita a nossas escolhas. Mas essa suposição pode ser ilusória, e o fato de que somos livres em nossos juízos não é uma base suficiente para descartar a hipótese (que vimos formulada no *Cânon*) segundo a qual as leis de nossa vontade, isto é, nossas máximas, podem resultar de uma causa superior a nós[30] e, por conseguinte, que as condições sensíveis de nossas

---

[29] Cf. *GMS*, AA 04: 448. / BA 100.

[30] Cf. *KrV*, A 803/B831.

máximas sejam não apenas necessárias, mas também suficientes para necessitarem sozinhas, sem o concurso da razão, a adoção dessas máximas.

A segunda auto-objeção de Kant é, ao que parece, que o argumento baseado na espontaneidade do juízo ao adotar uma máxima só pode produzir a desejada conclusão sobre a liberdade da vontade se, além da suposição de que fazemos certos juízos ao adotar uma máxima, nos apoiamos na suposição adicional de que agimos com base não em quaisquer imperativos, mas em imperativos morais. Com o acréscimo dessa premissa conseguimos chegar à conclusão almejada, mas isso torna o argumento circular, pois toma como premissa o que deveria resultar da prova da liberdade de nossa vontade.[31]

Kant vê, no entanto, uma "saída" para as dificuldades que ele próprio apontou, e que consiste basicamente na idéia de que a espontaneidade do *juízo* nos dá entrada num "mundo inteligível", no qual não tem mais sentido supor que nossa *vontade* seja necessitada por impulsos sensíveis. Kant chega a essa saída em três passos.

O primeiro passo em direção a ela é a constatação de que a tese da espontaneidade do poder de julgar como uma faculdade cognitiva passou incólume pelas objeções acima. O segundo é a tese do ingresso no "mundo inteligível" pela porta da espontaneidade dos juízos. Visto que os juízos enquanto atos da espontaneidade da razão não podem ser explicados segundo o princípio da causalidade natural e, em particular, visto que, baseando-se em razões, não podem ser explicados como necessitados por quaisquer ocorrências psicológicas anteriores (por

---

[31] Cf. *GMS*, AA 04: 450. / BA 104. A segunda objeção de Kant está ligada de uma maneira obscura a considerações sobre a motivação moral. Se entendi bem - mas não estou certo disso - Kant objeta ao argumento apresentado, e que se baseia na espontaneidade do juízo, que ele não permite compreender que razão teríamos para nos submeter ao princípio moral, cuja validade resultaria da consciência da nossa liberdade ao julgarmos. Apenas, o leitor pode perguntar: por que o argumento teria que trazer em seu bojo essa explicação? Talvez o fundo do pensamento de Kantseja o seguinte: a espontaneidade do juízo é moralmente neutra; do mero conceito de juízo não extraímos nada sobre a natureza de nossos motivos, morais ou pragmáticos. Para tirar alguma conclusão sobre isso precisamos partir da noção de juízo prático, i.e. da noção de imperativo. Assim, se pressupomos um imperativo incondicional, podemos extrair daí a idéia de que somos livres. Mas, fazer isso é precisamente pressupor "na idéia da liberdade a lei moral", como diz Kant em *GMS*, AA 04: 449. / BA 103.

exemplo, nossos desejos), podemos nos considerar como livres no sentido transcendental (que é o sentido da total independência dos móveis sensíveis) pelo menos para julgar. Ora, isso significa que podemos nos atribuir um estatuto diferente do dos demais seres naturais: "seres inteligentes" (*Intelligenzen*) que somos, cujos atos (no caso, juízos) não podem ser explicados segundo o princípio da causalidade, temos de nos considerar como pertencentes a um mundo distinto do mundo sensível, que Kant chama então de "mundo inteligível".

Isso posto, o terceiro passo consiste na alegação de que, na medida em que pertencemos a um mundo inteligível, podemos nos atribuir com certeza a posse de uma vontade, ou razão prática, que foi posta em dúvida na primeira auto-objeção de Kant. Essa objeção, como vimos, consistia em suma na afirmação que da espontaneidade do juízo para a espontaneidade de nossas máximas e escolhas a conseqüência não é válida, e que por isso mesmo não estamos impedidos de pensá-las não só como dependendo de móveis sensíveis, mas até mesmo como necessitadas por eles, sem nenhum concurso da razão. Essa objeção fica agora neutralizada pela suposição de que pertencemos a um mundo inteligível, pois ela nos autoriza justamente a considerar nossas máximas e escolhas como dependendo de nossa espontaneidade.

O argumento de Kant é, pois, em resumo, o seguinte: a espontaneidade dos juízos *cognitivos* permite-nos pensar como seres inteligentes, cujos juízos não são determinados segundo o princípio da causalidade natural, por. conseguinte, como livres em sentido transcendental e pertencentes a um "mundo inteligível". Ora, se pertencemos a um "mundo inteligível", não podemos mais considerar nossos juízos *práticos* como determinados por móveis sensíveis, por conseguinte temos que considerar nossa vontade como também livre em sentido transcendental. Assim, o objetivo do novo argumento é o mesmo do antigo: passar da constatação da espontaneidade do poder de julgar para a liberdade transcendental da vontade, mas essa passagem é mediada agora por uma premissa baseada no conceito de "mundo inteligível". Recorrendo a esse conceito, Kant parece introduzir uma premissa especulativa no lugar da premissa moral escondida no primeiro argumento, e se este era circular com a premissa moral, o segundo parece agora duvidoso com a nova premissa especulativa. Não creio justa, porém, a objeção de que o conceito de "mundo inteligível" seria um conceito especulativo. Um conhecedor da filosofia kantiana pode mostrar com certa facilidade que o conceito tem um sentido crítico e perfeitamente legítimo. Vou argumentar, porém, que, mesmo tomado em seu sentido crítico, o conceito de "mundo inteligível" não leva à

conclusão desejada, a não ser que o complementemos pela premissa moral (sobre a existência de imperativos categóricos) que faz o argumento reincidir na mesma circularidade acusada na primeira formulação pelo próprio Kant.

Para ter clareza sobre o conceito de “mundo inteligível”, convém partir da distinção crítica entre “fenômenos”, os objetos considerados sob as condições em que são conhecidos empiricamente, e as “coisas em si”, que são esses mesmos objetos, mas considerados abstração feita das condições do conhecimento empírico. “Fenômeno” e “coisa em si” não designam pois entidades diferentes, mas as mesmas entidades, conforme sejam consideradas como podendo ser dadas na intuição sensível ou simplesmente pensadas como algo em geral, abstração feita, pois, das propriedades que têm enquanto dadas na intuição sensível. Para caracterizá-las como objetos do pensamento puro, Kant chama as “coisas em si” de “noúmenos”, ou “objetos inteligíveis”, e a expressão significa tão somente algo que podemos *pensar* como existente, mas que não podemos determinar positivamente, primeiro, porque isso só poderíamos fazer considerando a maneira como podem ser dadas empiricamente e, segundo, porque não podemos demonstrar que as propriedades que as coisas têm enquanto objetos do conhecimento empírico são necessariamente propriedades de todo objeto que possamos pensar como existente. Por isso, o conceito de “objeto inteligível” tem um sentido negativo apenas, se o usamos criticamente para limitar o domínio daquilo que podemos saber.

Podemos também, é claro, tomar o conceito num sentido positivo, se admitimos que as coisas que pensamos fazendo abstração das condições da intuição sensível podem ser dadas tais como são em si mesmas a uma intuição não sensível. Poderemos admitir, então, seja a existência de coisas que não podem jamais, em sentido algum, ser objetos de nossa intuição sensível (por exemplo, Deus), seja a existência de coisas que são objetos de nossa intuição, mas que têm, consideradas em si mesmas, propriedades diversas daquelas que possuem enquanto objetos de nossa intuição (por exemplo, o conceito de uma vontade livre no sentido transcendental). Mas dizer que podemos tomar o conceito de “objeto inteligível” neste sentido positivo significa tão-somente que o conceito não envolve em si mesmo nenhuma contradição, não que tenhamos o direito de aplicá-lo ao que existe, porque justamente não podemos caracterizá-lo de modo a investigar se algo dado na intuição corresponde ou não a ele. Numa palavra, tomado positivamente, o conceito é puramente especulativo e permanece problemático, porque não podemos indicar nenhum critério de uso para ele. Como o conceito

de "mundo inteligível" se explica a partir do conceito de "objeto inteligível", ou "noúmeno", a questão que se coloca para nós, em vista da avaliação do argumento de Kant, é a seguinte: em que sentido do termo a espontaneidade do poder de julgar nós dá ingresso no mundo inteligível, no sentido negativo ou no sentido positivo do termo? Segundo a explicação de Kant, temos consciência do nosso poder de julgar como uma espontaneidade porque sabemos (em virtude do conceito de juízo) que nossos juízos não podem ser pensados como determinados causalmente por impulsos sensíveis. Admitir o contrário levaria a uma adulteração do conceito de juízo, que pensamos como baseado na compreensão de razões. Podemos indicar as condições lógicas do juízo, mas em que consiste a *espontaneidade* envolvida no poder de julgar, isto é, erguer e justificar pretensões de verdade, é algo que não podemos caracterizar positivamente. Por isso mesmo, a espontaneidade que devemos atribuir ao nosso arbítrio, pelo fato de se basear em máximas e, portanto, na compreensão de imperativos, isto é, juízos práticos. Também só pode ser determinada negativamente, como a independência de móveis sensíveis. Ora, isso é suficiente para justificar a atribuição da liberdade prática ao arbítrio baseado em imperativos condicionais, ou seja, o fato de estarmos livres da necessitação, mas não da afecção por móveis sensíveis, que são sempre condições necessárias, embora não suficientes, da escolha. Naturalmente, se supomos de antemão que podemos fazer escolhas com base num imperativo categórico, poderemos dar às nossas escolhas uma caracterização que não é puramente negativa (independência de móveis sensíveis), mas positiva (o poder de agir por dever, ou por respeito à lei moral), mas isto torna mais uma vez o argumento circular. Sem essa premissa moral, no entanto, o argumento não gera sua conclusão e é preciso, pois, admitir que ela mais uma vez se insinuou no argumento kantiano.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant abandonou, como se sabe, a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral, e com ela, ao que parece, a própria tentativa de dar uma dedução do imperativo categórico. Tendo em vista que as dificuldades assinaladas por Kant a propósito da primeira formulação de seu argumento na *GMS* persistem na versão corrigida, não é de admirar que se tenha convencido da, ou pelo menos que tenha se resignado à impossibilidade de dar uma prova não moral da liberdade de nossa vontade. Significa isso que ele tenha abandonado o projeto da dedução do imperativo categórico? O apelo à consciência da lei moral como um "facto da razão" na *Crítica da Razão Prática* parece indicar isso, mas se

é realmente assim é e o que significa o recurso a esse facto é uma questão a ser investigada em outro trabalho.

O *CÂNON* DA RAZÃO PURA

Flávia Carvalho Chagas
Universidade Federal de Pelotas

O Cânone da Razão Pura consiste no segundo Capítulo da Doutrina Transcendental do Método da *Crítica da Razão Pura*[1], e, portanto, está inserido na discussão sobre "a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura"[2]. Tal propósito sistemático é realizado, segundo Kant, nos quatro capítulos desta segunda e última parte da *KrV*, a saber, a Disciplina, o Cânone, a Arquitetônica e a História da razão pura.

Este segundo Capítulo estrutura-se, por sua vez, em três seções. A primeira Seção do Cânone trata "Do Fim Último do Uso Puro de Nossa Razão"; a segunda Seção intitula-se "Do Ideal do Bem Supremo como um Fundamento Determinante do Fim Último da Razão Pura" e, por fim, a Seção final deste Capítulo consiste na conhecida distinção kantiana "Do Opinar, do Saber e do Crer".

Na Introdução do Capítulo do Cânone da Razão Pura já se percebe uma das diferenças e particularidades do mesmo em relação a "Disciplina da Razão", a saber: enquanto esta última cumpre a função negativa referente à determinação crítica dos próprios limites da razão, o primeiro tem por objetivo a investigação acerca da possibilidade de um conhecimento positivo daqueles objetos que foram negados ao uso especulativo da razão.

Com efeito, se, por um lado, surge um sentimento de humilhação pelo fato de que a razão precise de uma disciplina para refreá-la na sua pretensão por conhecer objetos que ultrapassam os seus limites, por outro lado, o fato de que é a própria razão que serve como o fio condutor da crítica consiste na defesa contra o cético e a garantia da unidade sistemática da filosofia transcendental. Numa palavra, na medida em que a disciplina da razão consiste no exame autocrítico da razão consigo mesma, na determinação das suas possibilidades e limites, é ela própria

---

[1] *Kritik der reinen Vernunft*. 2 ed. 1787, doravante utilizarei a sigla *KrV*. Seguirei a segunda edição de acordo com a tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger.

[2] *KrV*, B 735/736.

que garante a fundamentação de um conhecimento legítimo isento de erros e ilusões.

Kant, retoma, na Introdução do Capítulo do Cânone, um argumento central do Prefácio da segunda edição da *KrV*, que consiste na afirmação de que o resultado negativo sobre a impossibilidade da razão se estender além dos fenômenos na busca por conhecer objetos da metafísica é apenas uma consequência do auto-exame crítico da razão com respeito ao seu próprio limite.

Todavia, não obstante este resultado negativo da crítica, a razão jamais deixará de procurar por estes objetos pelo fato de que faz parte do destino da razão "de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua própria natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades"[3]. De fato, embora na Solução da Terceira Antinomia Kant tenha abordado a questão prática sobre o caráter a priori das ideias morais, o resultado lá é totalmente hipotético e especulativo[4], tendo em vista a sua afirmação de que "não tivemos a pretensão de expor a realidade efetiva da liberdade"[5], nem "sequer a sua possibilidade"[6], e sim "mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade a partir da liberdade era a única coisa que podíamos fazer e também aquela que única e exclusivamente nos interessava"[7].

---

[3] *KrV*, A VII.

[4] Com efeito, um dos resultados da solução da III Antinomia foi o de que a liberdade transcendental só pode desempenhar uma função, não constitutiva para o conhecimento, mas regulativa para o pensamento. Fazer um uso regulativo da idéia da liberdade significa tratá-la como uma hipótese ou como uma idéia problemática, pois as ações humanas, neste caso, são julgadas na perspectiva de "como se" (als ob) fossem um efeito de uma causalidade livre racional. Se Kant afirma, neste contexto da III Antinomia, que a idéia da liberdade deve ter apenas um uso regulativo, devemos lembrar que este não pode ser considerado supérfluo ou arbitrário, pois como "tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim", a única tarefa que resta, segundo ele, é a de procurar qual é o uso e a função das idéias transcendentais para que se atinja a sua verdadeira finalidade, tendo em vista que tais idéias são tão naturais à razão como as categorias o são para o entendimento.

[5] *KrV*, B 585.

[6] *KrV*, B 586.

[7] *KrV*, B 586.

Assim, tal como foi mencionado acima, o Capítulo do Cânone, diferentemente da Solução da III Antinomia, pretende dar um passo adiante na questão sobre a possibilidade de um conhecimento positivo acerca do interesse a da necessidade da razão prática pura. Com efeito, a causa da situação paradoxal em que a razão encontra-se não pode ser considerada como um mero propósito arbitrário, tendo em vista a sua "ânsia indomável" na procura por objetos que ultrapassam os seus próprios limites e possibilidades de conhecimento[8]. Como se sabe, o único caminho possível para solucionar o impasse que a razão se encontra não pode ser, segundo a filosofia crítica, o do uso teórico-especulativo da razão, mas o do uso prático na medida em que conhecimento, para Kant, só pode ser acerca de fenômenos.

Vale observar o tom hipotético e cuidadoso de Kant quando ele se refere à possibilidade de uma determinação positiva de um tipo peculiar de conhecimento acerca de objetos inacessíveis aos sentidos, como, por exemplo, na passagem em que lemos que a razão "presumivelmente (Vermutlich) poderá esperar melhor sorte no único caminho (auf dem einzigen Wege) que ainda lhe resta, a saber, a do uso prático"[9].

Antes de começar a análise e investigação sobre a possibilidade da determinação do interesse da razão no seu uso prático, no último parágrafo introdutório deste Capítulo é definido o que se entende por um Cânone da Razão como "o conjunto dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral"[10]. Assim, enquanto o uso teórico admite um Cânone pelo fato de que neste âmbito há um uso correto do entendimento puro, a saber, a Analítica Transcendental e, além disso, haja vista que a razão pura, no seu uso especulativo, não admite nenhum Cânone pois neste ela é "inteiramente dialética", resta saber se é possível um Cânone e, portanto, um uso correto da razão pura no seu uso prático.

1. Seção Primeira: "Do Fim Último do Uso Puro de Nossa Razão"

Como o título desta primeira Seção do Cânone da Razão Pura já anuncia, poderíamos formular o problema central da mesma como a resposta ao interesse da razão com respeito ao seu fim último, que se

---

[8] Cf. *KrV*, B 824.
[9] *KrV*, B 824.
[10] *KrV*, B 824.

refere, por sua vez, a três objetos do pensamento: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus[11]; ou ainda, trata-se das três grandes indagações da metafísica tradicional, que são: a Cosmologia Racional, a Psicologia Racional e a Teologia Racional.

Kant afirma que o interesse da razão especulativa com respeito a estas ideias é "bastante diminuto" porque justamente não se poderia fazer um uso das mesmas para a explicação da natureza, tendo em vista que tais objetos são completamente inacessíveis para ela. Com efeito, o trágico para este uso da razão consiste em que ela consegue se aproximar destes objetos na medida em que se encontra sistematicamente "encima" do limite sem poder, contudo, determiná-los visto que eles "se esquivam dela"[12] por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Isso significa que tais ideias, na medida em que não correspondem a nenhum objeto da experiência possível e, portanto, não podem servir como fundamento da explicação dos fenômenos, "serão sempre transcendentes para a razão especulativa e não possuem nenhum uso imanente"[13]. A partir deste resultado negativo, Kant conclui que tal investigação acaba sendo apenas um peso para o uso teórico-especulativo da razão de modo que cabe ao seu uso prático ocupar-se com tais problemas, os quais como sempre ressalta ele, expressam o **natural** interesse da razão[14].

---

[11] *KrV*, B 826.

[12] *KrV*, B 824.

[13] *KrV*, B 827.

[14] Pode parecer estranho que conceitos como natureza da razão, interesse, fim, necessidade, estejam ligadas não à sensibilidade (ou ao empírico), mas à racionalidade. E, de fato, já na primeira edição da *KrV* podemos "saber" que a concepção kantiana de razão, apesar de ser estritamente ligada com a noção de aprioridade, não é "estática", mas "dinâmica"; no sentido de que ela tem interesses e necessidades que variam dependendo do uso para o qual for aplicada. No escrito de 1786 "Sobre o que significa orientar-se no pensamento?", não obstante seja afirmado que a razão não sente nada, Kant afirma que o "sentimento" da necessidade da razão em buscar por conceitos que não têm correspondente na intuição deve-se ao fato de que ela não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do entendimento. Portanto, este interesse da razão não é algo contingente, mas necessário, visto que faz parte mesma da **natureza** dela, e, por isso, eis o seu singular destino, se ver atormentanda por questões que não poder evitar, tendo em vista que elas tem a sua sede e origem na razão mesma.

No quinto parágrafo desta Seção, Kant finalmente introduz o problema sobre o fim último da razão a partir do ponto de vista prático da razão, de modo que prático, segundo ele, consiste em "tudo aquilo que é possível através da liberdade"[15]. Neste momento, encontramos a primeira distinção entre os diferentes tipos de princípios práticos ou leis, quais sejam, as leis pragmáticas e as leis morais.

Enquanto as leis pragmáticas têm como finalidade a busca pela felicidade, entendida como prazer ligado às inclinações e aos sentidos, as leis morais, por outro lado, constituem-se pela sua independência da influência da sensibilidade, por conseguinte, consistem em princípios práticos puros no sentido de que são absolutamente ou incondicionalmente válidos para todo ser racional visto que são determinadas a priori pela razão; logo, independentemente das exigências da sensibilidade.

Vale lembrar a pergunta fundamental que se coloca neste ponto da argumentação sobre a função e a legitimidade da razão enquanto faculdade prática, isto é, enquanto capacidade de determinar a vontade ao agir, pois Kant afirma que "na doutrina da prudência toda a ocupação da razão consiste em unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações num único fim, o da felicidade, e em coordenar os meios para alcançá-la"[16]. Nesta acepção de racionalidade, podemos dizer que ela se aproxima da posição empirista[17] no sentido de que a atuação da razão, neste caso, é meramente instrumental ou técnica haja vista que esta deve descobrir as relações de causa e efeito no intuito de buscar determinados fins. Numa palavra, trata-se, neste caso, apenas do modo de funcionamento da razão prática empiricamente condicionada.

Dada esta distinção entre leis pragmáticas e leis morais, a qual é retomada na Segunda Seção do Cânone, Kant apresenta a pergunta que deve ser respondida para a garantia da unidade sistemática de uma Filosofia Pura, a saber: "*o que se deve fazer* caso a vontade seja livre,

---

[15] *KrV*, B 828.

[16] *KrV*, B 828.

[17] Obviamente esta afirmação deveria ser melhor justificada tendo em vista o problema em dizer que os empiristas poderiam admitir que a razão possa ser prática. Um dos clássicos exemplos consiste na posição de Hume no *Tratado da Natureza Humana* acerca da possibilidade da razão (teórica) determinar a vontade ao agir apenas indiretamente na medida em que cabe a ela descobrir a relação causal sobre questões de fato e existência, pois, segundo ele, a realidade de uma razão prática não passa de uma ilusão.

caso exista um Deus e um mundo futuro"[18]. É preciso chamar a atenção para a estreita ligação entre Moral, Teologia e Teleologia aqui neste Capítulo da *KrV*, relação esta que parece ter outra solução a partir da *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Todavia, como aqui nos interessa a solução do Cânone, cabe destacar a tese de que a elaboração de tal Filosofia Pura concerne somente à filosofia prática, ou seja, o problema sobre o fim último só pode ser solucionado pela razão prática tendo em vista que tal fim é definido a partir do fim supremo da razão pura, conforme citado acima. O tom hipotético da argumentação mostra-nos a preocupação de Kant quanto à necessidade de se respeitar os limites da razão quanto às possibilidades de conhecimento, pois, assim Kant: "Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente *a priori* pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura"[19].

É verdade que imediatamente após a esta frase de caráter hipotético, nota-se uma afirmação forte acerca da realidade de tais princípios práticos na medida em que Kant sustenta o seguinte: "Tais são as leis *morais*, e portanto só estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um Cânone"[20].

O lugar sistemático do Cânone e, por conseqüência, da questão te(le)ológica-moral sobre o fim último da razão, encontra-se, de acordo com Kant, fora da filosofia transcendental. Mas por que Kant teria que excluir a filosofia prática da filosofia transcendental se a lei moral, tal como é definida neste Capítulo, consiste em um princípio prático dado pela razão pura enquanto critério de justificação dos juízos morais? A resposta kantiana consiste em afirmar que a filosofia prática está fora da filosofia transcendental porque a primeira relaciona-se com sentimentos de prazer e de desprazer e não simplesmente com a capacidade cognitiva do sujeito. Com efeito, ao justificar porque a filosofia prática não faz parte da filosofia transcendental, Kant explica que

> Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente com objetos do nosso sentimento.

[18] *KrV*, B 828/829.
[19] *KrV*, B 828.
[20] *KrV*, B 828.

> Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas, mas já fora da inteira capacidade cognitiva, assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer e portanto à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*[21].

A partir das teses posteriores da sua filosofia prática, em especial da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da segunda *Crítica*, a explicação kantiana nesta nota de rodapé parece não satisfazer o leitor pelo fato de que, em primeiro lugar, o imperativo categórico é definido como um princípio prático que possibilita a realização de determinados eventos no mundo, a saber, ações morais. Ora, na *Crítica da Razão Prática* é afirmado que a consciência deste princípio moral é dada a priori para todo ser racional dotado de vontade. Isso colocaria, portanto, um problema aqui, pois, neste caso, é evidente que também a filosofia prática admite determinados "conhecimentos a priori", como, por exemplo, a consciência da lei moral enquanto um imperativo categórico. Mas, claro, a justificação desta concepção moral implicaria no tratamento da segunda *Crítica*.

Um problema adicional decorrente desta nota de rodapé refere-se, não só à KpV, mas também à *Crítica da Faculdade de Julgar*, tendo em vista que nesta é admitido um princípio transcendental da faculdade de juízo reflexionante, a qual relaciona-se com o sentimento de prazer e de desprazer. Mas como o nosso objetivo aqui não diz respeito aos aspectos históricos e subjetivos que envolvem as duas edições da *KrV* e a unidade sistemática da filosofia crítica como um todo, faz-se necessário, por outro lado, apontar uma possibilidade de leitura, qual seja, a filosofia transcendental trata daquele tipo de conhecimento puro a priori que pretende dar conta da explicação da natureza. Logo, a filosofia transcendental diria respeito ao uso teórico puro da razão e englobaria, portanto, somente a Estética e a Analítica Transcendental da *KrV*.

Sem pretender exaurir a discussão sobre este ponto, ainda na Primeira Seção do Cânone Kant retoma a distinção feita na Solução da III Antinomia entre *arbítrio brutum* e *arbítrio liberum*, deixando claro, além disso, que o conceito de liberdade referido ali não é o

---

[21] *KrV*, B 829 – nota.

transcendental, o qual consiste em um problema da razão especulativa, mas apenas o seu sentido prático. Como mencionamos acima, tendo em vista que o problema do Cânone não se refere ao uso especulativo da razão, mas ao seu uso prático, Kant parece estar justificado em deixar de lado as questões teóricas.

Assim, enquanto o arbítrio animal é definido como um tipo de causalidade natural, determinado, portanto, exclusivamente por impulsos ligados à sensibilidade e às paixões, um arbítrio é considerado livre se este pode ser determinado independentemente da influência de móbiles sensíveis e, por conseguinte, se ele apenas pode ser determinado por princípios racionais; sendo que, assim Kant, "tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*"[22].

O ponto principal que se apresenta aqui parece ser a discussão com os empiristas ingleses e o ceticismo decorrente desta posição com relação a capacidade da razão em determinar a vontade ao agir. Com efeito, tendo em vista a rejeição humeana quanto à realidade de uma razão prática em geral, Kant objeta os empiristas ao sustentar que no mero reconhecimento empírico que o sujeito tem da possibilidade de agir independentemente dos móbiles e impulsos sensíveis mostra que a razão pode ser prática tem que ser pressuposto um poder de iniciar um espontaneamente uma nova série de eventos no mundo sensível, a saber, a idéia da liberdade em sentido absoluto ou transcendental[23].

[22] *KrV*, B 830.

[23] Seria necessário fazer uso do argumento exposto na III Antinomia em que Kant afirma que a consciência empírica e subjetiva do livre-arbítrio tem como fundamento a idéia de liberdade em sentido transcendental, isto é, enquanto um tipo de causalidade inteligível capaz de determinar a vontade ao agir espontaneamente ou independente de quaisquer condicionamentos empíricos. Assim, o sentido transcendental de liberdade enquanto total independência da causalidade natural "constitui somente o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como fundamento próprio da imputabilidade da mesma"(*KrV*, B 476). Com efeito, diferentemente da concepção humeana, segundo a qual a consciência do livre-arbítrio se resume em uma consciência ilusória na medida em que tudo está sob leis naturais, Kant sustenta que tal consciência empírica (*Willkür*) tem um fundamento transcendental visto que a "supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, a liberdade prática" (*KrV*, B 562). Mesmo fundamentando-se na idéia transcendental de liberdade, vale notar que a Solução da III Antinomia não tem a pretensão provar a realidade da idéia da liberdade. Importante, sim, apenas apontar que também na

Esta pista pode ser útil na leitura da passagem em que é afirmado que a "liberdade pode ser provada pela experiência (Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden)"[24], pois Kant parece estar justamente negando a tese empirista de que todos os eventos são determinados única e exclusivamente pela causalidade natural na medida em que

> temos o poder de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais *remoto*, é útil ou prejudicial. Estas reflexões (diese Überlegungen) acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão[25].

Ainda não se trata de saber se a razão pura pode ser prática, mas simplesmente se a razão pode ser prática de um modo geral, quer dizer, se ela é capaz (é, de fato, um poder) de determinar a vontade ao agir mediante a representação de leis ou princípios práticos. Assim, a tese kantiana neste parágrafo do Cânone consiste em dizer que a razão, na medida em que se constitui em um poder de determinação da vontade,

---

Dialética Transcendental nós não encontramos a formulação e a justificação do princípio moral que deve estar na base de juízos e móbeis morais, pois só mais tarde Kant esclarece que este princípio consiste na autonomia da vontade (em 1785 com a *GMS*), bem como ele consegue solucionar os problemas referentes aos fundamentos da moral (em 1788 com a *KpV*). Como o nosso objetivo não consiste no tratamento sobre a (in)*compatibilidade* da idéia da liberdade na Dialética e no Cânon, vale observar, brevemente, que não parece haver um incompatibilismo entre estas duas partes da *KrV*, mas somente diferentes perspectivas e preocupações sistemáticas, de modo que ao sustentar, no Cânone da Razão Pura, o caráter a priori da lei moral e a admissão da razão pura enquanto causa de ações livres, Kant parece não fazer uso de um outro conceito incompatível de liberdade. Todavia, como veremos, não obstante a sustentação desta tese, Kant acaba por defender uma posição pré-crítica da moral ao querer garantir a unidade sistemática dos fins últimos da razão pura, isto é, ao querer mostrar que o sistema da moralidade conduz inevitavelmente ao interesse teórico-prático acerca da esperança de ser feliz.

[24] *KrV*, B 830.

[25] *KrV*, B 830.

"fornece leis que são imperativos", os quais ordenam não o que é, mas o que deve ser, "embora talvez jamais aconteçam"[26].

Voltando mais uma vez aos empiristas, estamos falando justamente da navalha de Hume, isto é, a distinção entre fatos e valores. Mas enquanto Hume rejeita a afirmação de que a razão pode ser prática tendo em vista que esta faculdade só opera acerca de juízos sobre relações entre ideias ou sobre questões de fato e existência, Kant sustenta que mesmo a razão empiricamente condicionada é capaz de exercer uma influência prática sobre a vontade. O argumento central kantiano contra a tradição empirista consiste em afirmar que o agir humano não pode ser concebido a partir da causalidade natural, haja vista que o ser racional humano caracteriza-se por ter um arbítrio livre, quer dizer, o sujeito age não somente de acordo com leis da natureza, mas também, e, sobretudo, pela representação de leis. Ora, este modo de agir, a saber, a práxis humana, expressa o significado mais elementar de razão prática de acordo com a ética kantiana.

Não obstante na *KpV* Kant aproxima-se de Hume no que diz respeito a impossibilidade de se estabelecer uma dedução de valores ou juízos normativos a partir de fatos ou juízos descritivos, nota-se aqui um distanciamento de Kant com relação a esta concepção moral empírica. Com efeito, uma das teses fundamentais da *KpV* é a de que a consciência do princípio supremo da moralidade não pode, nem necessita ser deduzida uma vez que ela se impõe mediante o único fato, não empírico, mas a priori da razão.

Embora a doutrina do fato da razão faça parte da teoria madura de Kant com respeito aos fundamentos da moral, é possível estabelecer uma ligação entre algumas teses da *KrV* e da *KpV* principalmente no que se refere a impossibilidade, por um lado, de fornecer uma prova teórica do princípio supremo da moralidade e, por outro lado, da necessidade de se admitir um tipo peculiar de conhecimento acerca da realidade e da validade da lei moral.

Com efeito, no Cânone é afirmado mais de uma vez que o problema acerca da liberdade transcendental não faz parte da filosofia prática, mas apenas da filosofia teórico-especulativa. Kant chega a levantar a hipótese sobre se a consciência que o sujeito tem da sua própria liberdade não é ilusória. Neste caso, a afirmação da independência da razão quanto a causas subjetivas seria falsa e, portanto, o arbítrio não poderia ser considerado mais como livre, visto

---

[26] *KrV*, B 830.

que, então, a natureza seria o único tipo de causalidade determinante dos eventos no mundo. Contudo, a resposta kantiana consiste em afirmar que

> se mesmo naquelas ações mediante as quais prescreve leis a razão não é por sua vez determinada por outras influências, e se isto que, com respeito aos impulsos sensíveis, se chama liberdade não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza, não nos interessa no campo prático[27].

É consideravelmente interessante a aproximação destas teses do Cânone e da *Crítica da Razão Prática*, em que lemos quase nos mesmos termos que a questão acerca da liberdade transcendental como um tipo de causalidade na explicação dos fenômenos permanece um problema, não para o uso prático, mas para o uso especulativo da razão, pois, por um lado, a razão prática não tem por objetivo explicar o funcionamento da natureza ou descrever como as coisas acontecem e, por outro lado, esta faculdade e os princípios decorrentes dela, não são fantasias da imaginação, e sim tem "realidade". Dito de outro modo, um dos aspectos que aproximam a concepção moral do Cânone e da *KpV* consiste na tese de que a consciência a priori do moralmente bom não pode ser deduzida da razão teórico-especulativa, mas deve ser admitida a partir do uso prático da razão. Como já tratei sobre este ponto em outro texto, cabe observar que não podemos afirmar que Kant já tenha pronta a sua teoria madura no Cânone pelo fato de que neste Capítulo da *KrV* ele acaba por se comprometer com uma concepção teológica-moral devido a falta de clareza sobre a ligação entre os aspectos objetivo e subjetivo dos fundamentos de determinação da vontade ou sobre qual é, de fato, e que função cumpre a figura do móbil moral.

Sem entrar nos pormenores desta discussão, o que nos afastaria do propósito deste trabalho, Kant conclui a Primeira Seção do Cânone sustentando que o problema quanto a liberdade transcendental deve ser deixado de lado ali na medida em que a tarefa a ser solucionada diz respeito ao uso prático da razão de modo que "num cânone da razão

---

[27] *KrV*, B 831.

prática só temos que nos haver com duas perguntas que tocam o interesse prático (...), a saber: existe Deus? Existe uma vida futura?” [28].

2. Seção Segunda: “Do Ideal do Bem Supremo Como um Fundamento Determinante do Fim Último da Razão Pura”

O parágrafo de abertura da Segunda Seção do Cânone coloca a pergunta central a que se destina o Capítulo como um todo, a saber, se será possível um tipo de conhecimento positivo no âmbito do interesse prático acerca daqueles objetos que expressam o fim último da razão pura, tendo em vista que esta possibilidade foi negada ao seu uso teórico-especulativo. Com efeito, um dos resultados inalteráveis do exame crítico da capacidade, extensão e limites da razão consiste na impossibilidade de conhecer objetos que não podem ser submetidos às formas puras do espaço e do tempo.

Em seguida, encontramos o elenco dos três grandes interesses de acordo com a concepção kantiana a que estão dirigidos todos os esforços da razão: “o que posso saber?, o que devo fazer? e o que me é permitido esperar?”[29]. Enquanto o primeiro se refere somente ao interesse teórico pelo conhecimento e o segundo diz respeito ao interesse prático-moral sobre como o sujeito deve agir, o Cânone pretende responder a terceira pergunta acerca do interesse teórico-prático da razão pura, tendo em vista que só ela perfaz o seu fim último. Assim, se o lugar sistemático da moralidade é servir de fio condutor para a resposta sobre o que me é permitido esperar, é o problema da felicidade que será o fundamento da questão acerca do interesse teórico-prático, pois, segundo Kant, “toda a *esperança* está voltada para a felicidade”[30].

Mas como integrar o interesse pela felicidade no sistema da moralidade tendo em vista que a ética kantiana é conhecida justamente pela rejeição daquele princípio como fundamento da mesma porque ele se baseia na expectativa de sensações de prazer ou de desprazer, portanto, depende da experiência subjetiva do agente? Numa palavra, não parece estranho a pretensão de Kant querer integrar, no interior da sua concepção universalista e a priori da moral, dois princípios que parecem ser completamente heterogêneos haja vista que “a felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, no

---

[28] *KrV*, B 831.
[29] *KrV*, B 833.
[30] *KrV*, B 833.

que se refere à sua multiplicidade, quanto *intensive*, no que tange ao seu grau, e também *protensive*, com respeito à sua duração)"[31].

Todavia, Kant estabelece a diferença entre diferentes tipos de leis ou princípios práticos, distinção esta mantida nos escritos morais posteriores. Enquanto as leis pragmáticas ou regras de prudência têm como motivo o princípio da felicidade, a lei moral tem como motivo (Bewegungsgründe) ou fundamento de determinação da vontade o merecimento de ser feliz.

Assim, os princípios pragmáticos não têm caráter de lei propriamente, mas apenas de preceitos ou conselhos na medida em que dependem sempre da suposição de um objeto ou fim a ser alcançado. Em outras palavras, a lógica operacional deste tipo de imperativo baseia-se no "se quero X, então devo fazer Y". Por isso, tais proposições práticas são denominadas também como imperativos hipotéticos, o que justifica que se trata, então, de um imperativo ou dever fazer algo desde que se saiba o objeto ou fim que terá que ser alcançado.

Além disso, outra característica deste tipo de regra prática consiste em que são denominados por Kant no seu conjunto como princípios empíricos tendo em vista que o fundamento determinante da vontade será sempre a expectativa de sensações de prazer; por conseguinte, somente a partir do sentimento ou experiência subjetiva é possível saber o que provoca prazer ou desprazer em um determinado sujeito e, ademais, faz-se necessário a atuação da razão teórica para descoberta das relações causais enquanto condição de possibilidade da realização dos fins.

Em contrapartida, a lei moral caracteriza-se por ser um princípio prático incondicionado, o que significa que a vontade pode ser determinada independente da influência das inclinações ou da suposição de algum objeto como finalidade da escolha; portando, somente esta pode ser considerada propriamente uma lei ou um mandamento visto que a necessidade que ele expressa não é hipotética e condicionada, mas absoluta e incondicionada. Um dos problemas que surge neste momento da argumentação se refere à realidade do princípio da moralidade, sendo que apesar da linguagem de caráter mais hipotética e cuidadosa, Kant sustenta: "suponho que realmente existam leis morais puras que determinam plenamente *a priori* (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer"[32]. E um pouco mais

[31] *KrV*, B 834.
[32] *KrV*, B 835.

adiante, referindo ao problema da prova da realidade da lei moral, ele continua: “Posso com justiça pressupor esta proposição não só me reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas também ao juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei”[33].

Kant deixa claro que a necessidade de se admitir ou supor a realidade da lei moral como princípios que são condições de possibilidade de ações morais não (inter)fere no sistema da razão teórico-especulativa e nos resultados da Analítica Transcendental, pois com tal suposição não se pretende explicar ou descrever eventos no mundo ou mesmo as suas leis, mas apenas se tem em vista a produção de ações livres, ficando sempre indeterminado e incognoscível se estas foram (ou não) determinadas efetivamente por uma causa livre e incondicionada[34].

Se a resposta ao interesse prático “o que devo fazer?” fundamenta-se na idéia da dignidade ou do merecimento de ser feliz (die Würdigkeit, glücklich zu sein), não podemos confundi-la com a expectativa da felicidade, ou seja, felicidade e merecimento de ser feliz são duas ideias distintas que não se identificam. Com efeito, além da noção usual de felicidade entendida como a satisfação das inclinações e interesses empíricos, a figura da dignidade ou do merecimento de ser feliz baseia-se no agir determinado pela representação da lei da moralidade. Assim, Kant sustenta que aquele sujeito que agiu moralmente durante a sua vida tem o direito de esperar ser recompensado com a felicidade, pois ele não apenas reconhece a necessidade e a validade objetiva do princípio incondicionado da moralidade, mas também, e, sobretudo, determinou a sua existência enquanto ser moral por este imperativo.

Até este ponto sistemático da argumentação parece não haver problemas para a esfera da fundamentação de um princípio moral universalmente válido visto que esta noção da dignidade de ser feliz parece não se opor àquilo que a lei moral exige, a saber, a capacidade da vontade de agir independente de quaisquer condições empíricas. Ora, se o fundamento de determinação subjetivo da vontade consiste na idéia da dignidade de ser feliz, então o sujeito não pretende satisfazer as suas inclinações e interesses particulares, e sim cumprir o mandamento da moralidade. A partir da efetivação e cumprimento da exigência do

---

[33] *KrV*, B 835.
[34] Cf. *KrV*, B 580.

princípio moral na experiência, surge a pergunta e o interesse teórico-prático pela esperança de ser feliz. Com isso, Kant pretende mostrar que e como moralidade e felicidade encontram-se em uma conexão necessária de modo que elas "estão em exata proporção".

A resposta ao interesse prático, que parece até aqui não problemática, pressupõe o agir baseado na motivação de se tornar digno da felicidade, sendo que, assim, surge a questão teórico-prática:

> se me comporto de modo tal que eu não seja indigno da felicidade, como posso esperar poder, mediante este comportamento, participar da felicidade? Na resposta a esta questão, trata-se de saber se os princípios da razão pura, os quais prescrevem a priori a lei, também conectam necessariamente esta esperança com tal lei[35].

É exatamente neste momento sistemático da argumentação que parecem surgir certos problemas na coerência interna da sua concepção, pois ao pretender estabelecer a conexão necessária entre o sistema da moralidade e o da felicidade[36], Kant levanta a hipótese se a obrigatoriedade da lei moral, na medida em que constitui o princípio a priori da razão pura, pode ser o fio condutor de uma tal ligação entre estes dois sistemas.

Todavia, Kant adverte que a esperança de ser feliz, fundada no agir que tem por motivo a dignidade ou merecimento de ser feliz, é somente um **ideal que a razão teórica supõe** para responder **a pergunta teórico-prática** da razão, visando garantir a unidade sistemática do seu fim último. Embora o caráter obrigatório e necessário do princípio moral seja a condição de possibilidade para se tornar digno da felicidade, o problema consiste em que nem a moralidade, nem a natureza ou os eventos no mundo, podem garantir ou prometer alguma recompensa àquele que agiu moralmente. Ou seja, trata-se de solucionar as seguintes questões: quem pode distribuir a felicidade proporcional à virtude? Onde e como é possível a realidade deste ideal da felicidade em harmonia com a moralidade? E, por último, que função sistemática e que peso teórico cumprem tais figuras?

---

[35]*KrV*, B 837.

[36] Kant afirma que a felicidade sozinha não perfaz um sistema "a não ser na medida em que é distribuída de modo exatamente proporcional à moralidade" (*KrV*, B 839).

Para responder a estas questões referentes ao interesse teórico-prático da razão pura, Kant introduz as figuras do ideal do bem supremo originário e derivado. O bem supremo originário consiste na “ideia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo”[37], ou ainda, tal como lemos em outra passagem, “o conceito de um ente originário *único, sumamente perfeito e racional”*[38].

Por outro lado, o bem supremo derivado é concebido como um mundo moral em que felicidade e moralidade estão distribuídas em exata proporção. Este mundo moral é descrito como meramente inteligível, constituindo uma hipótese da razão prática em que se abstrai de todos os obstáculos e empecilhos para a realização de ações morais. É digno de nota a oscilação kantiana referente à função sistemática que deve exercer a figura de um mundo moral ou inteligível, pois em alguns trechos esta idéia parece ser necessária para a aplicação da lei moral[39], enquanto que em outras passagens ela deve ser pressuposta como um efeito necessário do agir que tem como disposição moral o tornar-se digno da felicidade[40]. Neste caso, a necessidade da pressuposição da idéia de um mundo inteligível seria apenas para pensar um mundo futuro em que fosse possível a realização do sumo bem derivado, a saber, a felicidade em exata proporção à moralidade.

[37] *KrV*, B 838.

[38] *KrV*, B 842.

[39] Cf. por exemplo, *KrV*, B 836: “Denomino o mundo, na medida em que fosse conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*), um *mundo moral*. (...) Nesta medida, pois, é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta idéia”.

[40] Cf, por exemplo, *KrV*, B 837/838: “ Portanto, é só no ideal do bem supremo *originário* que a razão pura pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado, a saber, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Já que somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma conseqüência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exibe uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós”.

Assim, se a pergunta sobre "quem" tem a função de distribuir a felicidade proporcional à virtude depende da pressuposição de um "sábio Autor Regente"[41] e a pergunta "onde" tal unidade finalística realizar-se-ia supõe a existência de uma vida futura ou de um mundo inteligível sob leis morais, resta saber 1) qual é a função e o peso teórico das ideias de Deus e de imortalidade da alma no que diz respeito ao interesse teórico-prático da razão e 2) qual é a consequência da admissão de tais idéias para o sistema da moralidade.

Como já foi afirmado em outro trabalho[42], não obstante o sistema da moralidade não faça uso das ideias de Deus e de imortalidade da alma para a sua fundamentação, lemos que tais ideias são condições de possibilidade tanto do reconhecimento do caráter obrigatório da lei moral, como também para a sua consequente aplicação. Com efeito, Kant afirma que nós só reconhecemos a lei moral como um mandamento ou uma obrigação moral porque a razão tem que admitir a realidade de tais ideias para garantir certas "ameaças e consequências":

> a razão é forçada ou a admitir um tal Regente, juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como **quimeras vazias**, pois sem este pressuposto as conseqüências necessárias que a razão conecta com tais estariam fadadas a não se realizarem. É por isto que todo mundo vê as leis morais como *mandamentos*, coisa que não poderiam ser se não conectassem *a priori* consequências adequadas com a sua regra e se não portassem consigo, pois, *promessas* e *ameaças*[43].

Em primeiro lugar, isto significa, de acordo com a Doutrina do Cânone da Razão Pura, que a representação da lei moral como um imperativo pressupõe as figuras de Deus de imortalidade da alma, ou seja, tais figuras acabam por desempenhar uma função constitutiva no próprio sistema da moralidade tendo em vista que senão fossem elas, o princípio da moralidade permaneceria apenas uma idéia para serem "admiradas" e "aprovadas", quer dizer, apenas uma hipótese da razão prática.

---

[41] *KrV*, B 839.
[42] Cf. Chagas, F. C, 2009.
[43] *KrV*, B 839, negritos meus.

Além disso, a própria definição da lei moral como um princípio prático incondicionado acaba contradizendo a si mesmo na medida em, conforme a citação acima, o sujeito só representa a lei como um mandamento porque a ela estão conectadas certas promessas e ameaças; logo, a agir moral, neste caso, seria dependente de alguma expectativa a ser alcançada (no caso da felicidade proporcional à virtude) ou do medo por algum castigo.

Por último, além da tese forte de que o reconhecimento do caráter obrigatório do princípio moral depende da pressuposição das ideias de Deus e de uma vida futura, Kant acaba por sustentar a impossibilidade da vontade de ser determinada independentemente da sua natureza sensível, tendo em vista que a figura da motivação moral, a saber, a dignidade de ser feliz, envolve elementos empíricos e heterônomos, pois embora ele afirme que a vontade tenha que ser determinada por máximas morais,

> é simultaneamente impossível que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples idéia, uma causa eficiente que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito correspondente aos nossos fins supremos, seja nesta vida, seja numa outra. Portanto, sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas ideias da moralidade, são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações[44].

A partir disso, parece-nos, por um lado, suficientemente claro a perspectiva da concepção moral kantiana na tentativa de fundamentar um princípio moral válido para todo ser racional na medida em que se baseia na razão pura. Todavia, a solução apresentada para o problema referente ao fim último da razão pura tem como consequência, senão uma auto-contradição interna, pelo menos, a fragilidade do argumento sobre o fundamento da validade universal e necessária do princípio moral.

Com efeito, o argumento para garantir a unidade sistemática dos fins da razão pura, a saber, a admissão do bem supremo originário como condição de possibilidade do bem supremo derivado, acaba por

---

[44] *KrV*, B 840/841.

introduzir elementos heterônomos na justificação do sistema da moralidade, visto que há uma conexão necessária entre o princípio moral e a consequência que resulta do tipo de ação que tem por fundamento a disposição moral, quer dizer, a felicidade em exata proporção à moralidade. Em outras palavras, a possibilidade de agir com base em máximas morais depende da pressuposição das ideias de Deus e de imortalidade já que estas têm a função de garantir a unidade do fim último da razão pura.

Mesmo com algumas possíveis aproximações entre o Capítulo do Cânone e a KpV, não podemos afirmar que na primeira *Crítica* já encontramos a solução definitiva com relação ao projeto da fundamentação de um princípio moral universalmente válido, pois na segunda *Crítica* encontramos a resposta definitiva sobre qual é o móbil moral com a figura do único sentimento de origem a priori da razão prática pura, a saber, o sentimento de respeito pela lei. Além disso, na KpV Kant apresenta outra solução ao problema da ligação sistemática do ideal do bem supremo na medida em que nesta obra a ideia do Sumo Bem não é condição de possibilidade do reconhecimento da obrigação do princípio moral, nem das máximas e ações morais, mas tão somente do objeto de uma razão prática pura.

Com efeito, um dos problemas da solução kantiana para a pergunta acerca do interesse teórico-prático da razão é a falta de clareza sobre como estabelecer exatamente a conexão entre o interesse prático (acerca do que devo fazer) e o interesse teórico prático (sobre o que posso esperar se faço aquilo que devo), ligação esta, por sua vez, que não pode ser meramente arbitrária e hipotética, mas também não pode interferir na fundamentação do sistema da moralidade, tendo em vista que a figura do móbil moral desempenha uma função sistematicamente crucial no interior deste projeto porque justamente que cabe a ela explicitar como o reconhecimento da validade objetiva do princípio moral pode "ser uma causa eficiente" suficiente para a determinação da vontade humana. Em outros termos, a figura do móbil moral deve mostrar como a consciência a priori da obrigação moral pode determinar efetivamente a vontade humana ao agir moral. Por isso, esta figura não pode conter elementos externos à própria vontade, pois, como mostra a KpV, se a razão pura é, de fato, prática, então a consciência da lei deve determinar imediatamente a vontade humana à ação, independente de quaisquer interesses e intenções empíricas.

Assim, se a consciência da lei moral deve determinar imediatamente a vontade ao agir moral sem ter que pressupor Deus e uma vida futura como molas propulsoras ou como causas eficientes, e,

ademais, se a consciência do princípio moral se impõe por si mesma como o único fato da razão, então tais ideias acabam por ocupar uma outra função sistemática dentro da filosofia prática kantiana a partir da *KpV*. Com efeito, na Dialética desta obra as idéias de Deus e de imortalidade são definidas como postulados do uso prático da razão de modo a garantir a realidade do sumo bem enquanto objeto necessário do mesmo.

Como não pretendemos reconstruir historicamente as reformulações da idéia do sumo bem no sistema crítico-transcendental, vale notar que o Capítulo do Cânone consiste numa tentativa de garantir a unidade sistemática do uso teórico-especulativo e prático da razão (ou ainda, entre mundo sensível e mundo inteligível) na medida em que mediante a pressuposição da realidade do bem supremo originário como condição de possibilidade da realidade do bem supremo derivado estaria garantida a resposta ao propósito último da razão pura.

Kant alerta que com esta solução não se está sustentando a possibilidade da razão se estender além dos limites do conhecimento com o intuito de determinar –teoricamente- a realidade de tais ideias metafísicas. Pelo contrário, segundo ele,

> é enfim sempre a razão pura, se bem que em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim transforma não num dogma demonstrado, mas sim num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais[45].

Mas se, como mostra esta passagem, a pressuposição das ideias de Deus e de um mundo moral, que, segundo Kant, possuem um uso meramente imanente “para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo”[46], não consiste em um possível conhecimento, nem assenta numa proposição dogmática, é preciso esclarecer mais precisamente o que quer dizer que tal “conhecimento” consiste em um pressuposto absolutamente necessário.

[45] *KrV*, B 846.
[46] *KrV*, B 847.

3. Seção Terceira: "Do Opinar, do Saber e o do Crer"

Na terceira e última Seção do Cânone da Razão Pura é esclarecido o nível ou grau de validade do juízo acerca da necessidade absoluta de pressupor as ideias de Deus e de imortalidade a partir da distinção kantiana entre opinar (Meinen), saber (Wissen) e crer (Glauben).

Tendo em vista que a opinião caracteriza-se por "considerar-algo-verdadeiro"(Fürwahrhalten) sem um fundamento subjetivo e objetivo do juízo e o conhecimento, ao contrário, tem tanto um fundamento subjetivo como objetivo suficiente para tomar algo como verdadeiro, por conseguinte, é o único tipo de assentimento que constitui uma certeza, a crença consiste em considerar algo como verdadeiro com um fundamento subjetivo suficiente para o assentimento, sem, contudo, ter um fundamento objetivo para a mesma.

Assim, como os juízos de conhecimento, ou seja, juízos que expressam a certeza com respeito a um objeto, possibilitam a comunicabilidade intersubjetiva da verdade do mesmo, Kant afirma que a pressuposição necessária da idéia do Sumo Bem não pode ter a mesma validade de juízos em que se baseiam numa certeza justamente porque não há objeto correspondente a esta idéia na experiência possível.

Em segundo lugar, não se pode opinar a respeito de proposições que resultam da razão pura, pois "a partir do momento em que tais juízos não são escorados por fundamentos da experiência, devendo antes ser conhecido *a priori* tudo aquilo que é necessário, o princípio da conexão exige universalidade e necessidade"[47]. Aqui, Kant aduz à matemática quanto à impossibilidade de que os seus juízos sejam um mero opinar e sustenta que, da mesma forma, as proposições práticas da moralidade não podem estar assentadas em juízos sem nenhum fundamento suficiente do assentimento.

Vale notar a preocupação kantiana quanto à possível confusão entre os âmbitos especulativo e prático da razão, tendo em vista que ele retoma o argumento da Dialética Transcendental de que as ideias transcendentais da razão especulativa não exprimem opiniões, nem um tipo de conhecimento, mas são hipóteses necessárias que ela tem o direito e até a necessidade de admitir. Por isso, se a razão exige a *admissão* de tais ideias, deve ficar claro que "é somente com *referência à prática* que o considerar-algo-verdadeiro, teoricamente insuficiente,

---

[47] *KrV*, B 850/851.

pode ser chamado de fé"[48]. Numa palavra, a razão especulativa não tem o direito de admitir a realidade de tais ideias, as quais, permanecem, para sempre, apenas problemas ou hipóteses deste uso.

As crenças, por sua vez, podem ser pragmáticas ou morais. As primeiras fundamentam-se em determinados fins subjetivos e contingentes, portanto, são representadas como necessárias apenas sob a hipótese de se alcançar estes objetivos. Por outro lado, as crenças morais referem-se a um tipo de convicção necessária do ponto de vista subjetivo, pois "é absolutamente necessário que tenha que ocorrer algo, a saber, que eu obedeça à lei moral em todos os seus pontos"[49]. Neste caso, o fim é pressuposto como necessário e independente de condicionamentos contingentes, visto que se trata do interesse teórico-prático da razão pura a realizabilidade do seu fim último, a saber, a existência de Deus e de uma vida futura como condições de possibilidade da felicidade distribuída em exata proporção à moralidade.

Assim, fazer vacilar a fé ou a crença racional prática "inevitavelmente" necessária na convicção subjetiva ou na certeza "na existência de Deus e numa vida futura" implicaria a ruína dos próprios princípios morais[50]. Kant afirma que o tipo de certeza da fé racional não pode ser confundida como uma convicção lógica, "mas sim moral", o que implica, então, que é possível dizer, com base no fundamento subjetivo do juízo, a saber, a disposição moral[51] (der moralischen Gesinnung), o seguinte: "não devo dizer que *é* moralmente certo que existe um Deus etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo etc"[52].

---

[48] *KrV*, B 851.
[49] *KrV*, B 856.
[50] *KrV*, B 856.
[51] Na tradução da Crítica da Razão Pura de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger encontramos a expressão "sentimento moral" para moralischen Gesinnung. Optamos pela seguinte tradução não apenas por motivos lingüísticos, mas também por motivos sistemáticos tendo em vista que a figura do sentimento moral em Kant passou por importantes modificações nos seus escritos desde os textos pré-críticos até a KpV, a MS e a KU, etc, além de desempenhar, a partir da GMS e da KpV a função crucial de ser o único e indubitável móbil moral. Para não fugir do objetivo do presente texto, remeto o leitor para outros trabalhos anteriores quanto à justificação porque o sentimento moral entendido como o sentimento de respeito deve ser considerado o genuíno móbil moral. Cf. Chagas, F. C., 2009.
[52] *KrV*, B 857.

Com efeito, se o fundamento da certeza própria da fé moral não pode ser objetivo, o perigo vislumbrado por Kant reside, justamente, no fundamento subjetivo do assentimento desta crença da razão prática tendo em vista que ele reside na disposição moral (moralischer Gesinnungen). Concretamente, o receio de Kant dirigi-se ao indiferentismo moral, ou ainda, a acusação do cético moral de que não se pode pressupor em todo ser racional humano aquilo que é exigido para a garantia da unidade sistemática teleológica da razão pura, a saber, a disposição moral do sujeito.

A resposta de Kant, depois retomada sistematicamente no escrito "*A Religião nos limites da simples razão*", corresponde completamente aos ideais iluministas da sua época e consiste em afirmar, no que se refere ao interesse prático da razão, que "quanto a estas questões, contudo, nenhum ser humano está livre de todo interesse"[53]. E, numa nota de rodapé, Kant parece ainda mais otimista quando lemos que "a mente humana toma um interesse natural pela moralidade"[54].

Assim, a concepção moral defendida no Cânone apresenta problemas sistemáticos no sentido de que as ideias de Deus e de imortalidade da alma acabam por desempenhar uma função que não podem ter, a saber, a de servir de móbil da vontade para garantir a unidade teleológica da razão pura. Kant vê o problema em introduzir figuras heterônomas no sistema da moralidade na medida em que em outras passagens ele sustenta que "não consideraremos as ações como obrigatórias pelo fato de serem mandamentos de Deus; ao contrário, encará-las-emos como mandamentos divinos por estarmos internamente obrigados a cumpri-las"[55].

Podemos interpretar esta passagem de duas maneiras. A primeira, mais generosa, consiste em dizer que as leis morais não obrigam porque são mandamentos de Deus, mas são, então, consideradas leis "divinas" ou sagradas porque originam-se da nossa própria vontade. Neste caso, poderíamos afirmar também que Kant no Cânone já tem claro *implicitamente* o princípio da autonomia da vontade enquanto autolegislação moral, tese esta que também pode remeter à III

[53] *KrV*, B 857/858.
[54] *KrV*, B 857.
[55] *KrV*, B 847: "(...) Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie *darum* als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich *sind*".

Antinomia. Neste caso, o adjetivo “divinos” refere-se ao caráter da lei enquanto princípio puro e a priori da razão prática.

A outra possibilidade consiste em sustentar que o adjetivo “divino” diz respeito à figura de Deus enquanto princípio interno da organização a fins da razão. Isto é, tendo em vista que a figura do Bem Supremo Originário consiste no fundamento de determinação do fim último da razão e tal conexão é pensada como necessariamente vinculada ao próprio caráter da lei, a consequência desta construção seria o seguinte: eu não poderia sentir-me “internamente” obrigado pela lei se a ela não estivesse já conectada a sua necessária consequência, a saber, felicidade e moralidade em exata proporção.

Mesmo com as reformulações da sua fundamentação moral, podemos dizer que é só na *KpV* que encontramos a solução final aos problemas da própria justificação da validade a priori e do caráter necessário ou obrigante do princípio moral com a sua consequente aplicabilidade no nível empírico-psicológico com as figuras do fato da razão e do sentimento de respeito, mas também para a questão crucial, e não menos importante, sobre a realidade do Sumo Bem com a doutrina dos postulados do uso prático da razão. Negar esta tese, implicaria, provavelmente, procurar soluções não kantianas e acríticas para a afirmação de que somente agora, nesta obra, “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** (den Schlußstein) de todo o edifício de um sistema da razão pura”[56].

Bibliografia:

BECK, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Phoenix Books: The University of Chicago Press, 1960.

CHAGAS, F. C. *O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática.* Tese de Doutorado: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2009.

[56] Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003, AA 4.

FÖRSTER, E. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. Trad. Guido A. de Almeida e Júlio C. R. Esteves. In: *Studia Kantiana*, n. 1, p. 29-52, 1998.

_____. "'Was darf ich hoffen?' Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46,2 (1992), 169-186.

HAMM, C. V. “Sobre a necessidade e o limite da razão”. In: Casanave, A. L. (org.): *Intuição, Conceito, Idéia.* Santa Maria: Imprensa Universitária, UFSM, p. 31-49, 2001.

_____. O lugar sistemático do sumo bem. Rio de Janeiro: *Studia Kantiana*, n. 11, Dezembro de 2011, p. 41-55.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed.. Lisboa: Fundação Calousete Gulbenkian, 2001.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RECKI, B. *Der Kanon der reinen Vernunft*. Hrsg. Georg Mohr und Markus Willaschek: Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Akademie Verlag., 1998, p. 597- 616.

A ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA[1]

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Não pretendo fazer uma análise do texto da Arquitetônica, mas apenas chamar a atenção para algumas questões dignas de consideração, como a questão da sistematicidade do pensamento kantiano, os dois conceitos de filosofia (escolástico e mundano) e as três ou quatro questões fundamentais. Pretendo também indicar algumas obras importantes da literatura secundária que ajudam a localizar historicamente o projeto kantiano e dão indicações que permitem entender os desdobramentos das questões vinculadas à Arquitetônica. Não vou comentar as divisões do sistema da filosofia, que podem ser vistas nas tabelas anexadas.

A sistematicidade da filosofia kantiana provocou reações diversas em seus leitores. Schopenhauer é virulento na crítica ao amor kantiano "pela simetria arquitetônica", chegando a escrever o seguinte:

> Não se pode deixar de constatar que a grandiosa simplicidade antiga, a singeleza (*Naivität), ingenuité, candeur*, faltam-lhe totalmente. Sua filosofia não tem nenhuma analogia com a arquitetura grega, que revela ao olhar, de uma vez, proporções grandes, simples e evidentes; antes, lembra, muito fortemente, a arquitetura gótica. Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela *simetria* que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e para repetir a ordenação, em subordinações e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Ele chega a levar isto, às vezes, até o lúdico, quando, por amor dessa inclinação, vai tão longe a ponto de fazer violência manifesta à verdade e lidar com ela como lidavam com a natureza os jardineiros

---

[1] Este texto deve muito às pesquisas e discussões que tiveram lugar no Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP. Agradeço a todos os participantes, em especial Marcos Nobre e Diego Kosbiau.

> góticos, cuja obra são aleias simétricas, quadrados e triângulos, árvores piramidais e esféricas e sebes retorcidas em curvas regulares.[2]

Para Schopenhauer, o pior seria o fato de Kant ter deduzido da tábua dos juízos

> uma dúzia bem exata de categorias, simetricamente batizadas sob quatro títulos, as quais, mais tarde, tornam-se o temível leito de Procrusto no qual ele força a entrar violentamente todas as coisas do mundo e tudo o que acontece no homem, não temendo nenhuma ação violenta e não desdenhando nenhum sofisma, apenas para poder repetir, por toda a parte, a simetria daquela tábua.[3]

Vamos encontrar ecos da leitura de Schopenhauer combinados com as análises realizadas por Adickes sobre as etapas de escrita da *Critica da razão pura* - que, segundo este, formariam verdadeiras camadas geológicas - no conhecido comentário de Norman Kemp Smith, quando este afirma que

> o caráter compósito da *Crítica* é muito bem escondido pelo arranjo altamente elaborado e extremamente artificial de suas partes. Ao plano geral, baseado em supostos princípios lógicos, Kant dá o nome de arquitetônica; e ele leva esse plano a cabo com uma minúcia tal que todas as outras considerações, mesmo as perfeitamente lógicas, devem ceder. De fato, ele se agarra (a esse plano) com o afeto irracional que se tem por um hobby. Ele apaixonadamente elabora os mínimos detalhes, e é recompensado por uma estrutura tão extremamente complicada que os elementos mais heterogêneos podem ser organizadamente colocados lado a lado, em seus muitos compartimentos. Por sua uniformidade e rigor, o plano possui a aparência de uma ordem

[2] SHOPENHAUER, 1980, p. 97.
[3] Idem, ibidem.

> sistemática, mesmo quando tal ordem é totalmente ausente.[4]

Em relação à seção em pauta, Kemp Smith primeiro cita Adickes concordando com ele: “esta é uma seção que Kant escreve seguindo seu coração, na qual é apresentada a oportunidade, mesmo que não procurada, mas que ele tão frequentemente criava para si em outros lugares, de entregar-se a seu hobby favorito”[5]. Em seguida, parafraseia a sequencia da nota de Adickes afirmando peremptoriamente: “A seção é de pouca importância cientifica e é interessante principalmente pela luz que lança sobre a personalidade de Kant. Além do que, as distinções que Kant traça aqui são na maioria tomadas do sistema Wolffiano, e não pertencentes à sua própria filosofia”[6].

Interpretações radicalmente opostas a essas encontramos, entre outros, em Heidegger: “Crítica é o projeto que avalia e traça os limites da razão pura. Por isso, pertence à crítica, como momento especial, o que Kant chama o arquitetônico (*das Architektonik*). Tal como a crítica não é uma mera ‘censura’, também a arquitetônica, o projeto de construção do edifício essencial da razão pura, não é um mero ‘adorno’”[7]. Com o arquitetônico abre-se outro tema caro a Heidegger que é o habitar[8].

Conceito escolástico e conceito mundano da filosofia

A distinção entre o conceito escolástico (*Schulbegriff*) e o conceito mundano (*Weltbegriff*) da filosofia[9] surge em passagens distintas da *Critica da razão pura* e também em outros textos de Kant. O conceito escolástico diz respeito à filosofia como sistema, tendo como

---

[4] SMITH, 1992, p. XXII

[5] KANT, 1889, nota da página 633.

[6] SMITH , op. cit. p. 578. A nota de Adickes continua da seguinte maneira: “weniger von Bedeutung für die Wissenschaft, als für den, der Kants Charakter verstehen lernen will. – Übrigens sind die Einleitungen dieses Hauptstückes größtenteils nicht geistiges Eigentum Kants, sondern aus dem Wolffischen System übernommen“.

[7] Cf. Heidegger, 2011, p. 123.

[8] Retomaremos esta questão adiante.

[9] Retomo aqui alguns parágrafos de meu texto “Notas sobre a posição sistemática da obra de Kant *Religião nos limites da simples razão*”, in: Nadai, B e Terra, R. *Kant e a religião*. São Paulo, Barcarolla. (no prelo).

fim a unidade sistemática da ciência, e, portanto, apresenta uma articulação lógica do conhecimento. Mas há também uma perspectiva de unidade com outras exigências que é expressa pelo conceito mundano, que vê a filosofia como “a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)”[10]. Os fins essenciais não são ainda o fim mais alto, ao passo que o fim último (*Endzweck*) é a

> determinação (*Bestimmung*) completa do ser humano”[11] e constitui um tema da moral, donde a “preeminência que a filosofia moral tem em relação às outras aspirações da razão”. Articulando os fins essenciais da razão até o fim último, a destinação do homem, o conceito mundano é aquele que “concerne àquilo que interessa necessariamente a todos.[12]

A destinação do homem é algo que interessa a todos, e convém ressaltar que já está afirmada com clareza na *Crítica da razão pura* a preeminência da moral que na *Crítica da razão prática* se transformará no primado da razão prática.

A concepção kantiana não seria escolástica, não seria técnica, mas arquitetônica, “em conformidade com o ‘conceito cósmico’ de filosofia”[13]. Com a primazia da moral poderíamos falar em uma “arquitetônica da liberdade”. Haveria a convocação

> não apenas da metáfora orgânica (escolástica), mas igualmente a metáfora arquitetural (mundana) que ajunta à finalidade interna da forma uma finalidade material externa: habitar (...). [A]s duas metáforas, longe de se excluírem, completam-se: a metáfora arquitetural deve ser entendida de maneira teleológica, seu horizonte último sendo

---

[10] *KrV* A 886, B 867; 604. As passagens da *Crítica da razão pura* citadas em português foram retiradas da tradução de Fernando Matos, publicada pela Editora Vozes, em 2012. Nas demais citações das obras de Kant, as primeiras indicações de páginas referem-se à primeira e segunda edições e a última à tradução referida.

[11] Idem A 839, B 868; 604.

[12] Idem A 841, B 869; 604.

[13] TONELLI, 1994, p. 273.

> sempre a habitação, quando sua utilização clássica insiste sobre o momento único da fundação.[14]

Como nos referimos anteriormente, Heidegger já tinha chamado a atenção para o arquitetônico e habitar na filosofia kantiana[15].

Gostaria de apresentar rapidamente outra possibilidade de articular os dois conceitos de filosofia levando em conta mais alguns textos de Kant. Nesse sentido, voltemos para a segunda seção, "Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura" (B 832; 584), e as suas famosas questões, que permitem unificar os interesses da razão, tanto da razão especulativa como da razão prática, já que se quer atingir "os fins supremos da razão pura" (B 832; 584)[16]: "O que posso (*kann*) saber?", "O que devo (*soll*) fazer?" e "o que me é permitido (*darf*) esperar?"[17]. A primeira questão seria especulativa, a segunda prática e a terceira seria ao mesmo tempo teórica e prática.

Kant caracteriza a segunda questão "como meramente prática". E acrescenta: "Como tal, pode, certamente, pertencer à razão pura; mas não é transcendental, e sim moral, não podendo em si mesma, portanto, ter lugar em nossa critica"[18]. Essa posição será revista em textos posteriores, na medida em que será afirmado o caráter transcendental e crítico da razão prática. Mas, de qualquer forma, o âmbito da questão sobre o que se deve fazer é o da prática.

A resposta à questão "o que devo fazer?" é a seguinte: "faça aquilo que o torne digno de ser feliz"[19]. A resposta à terceira questão, "o que me é permitido esperar?", dependeria "de se os princípios da razão pura, que prescrevem a lei *a priori*, também conectam essa esperança a ela de maneira necessária"[20]. Para explicar esta conexão Kant

---

[14] GRANDJEAN, 2009, p. 265.

[15] Ver também SANTOS, 1994, p. 392ss: "A metafísica e a moral como habitação da razão, ou a condição coabitacional da razão humana".

[16] É bom ressaltar que pelo conceito mundano, a filosofia é a "a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia rationis humanae)" (B 867; 604). O que indica o vinculo das três questões com o conceito mundano. Esta relação será explicitada na Lógica de Jäsche.

[17] Idem A 805, B 833; 584.

[18] Idem ibidem.

[19] Idem A 808/9, B 836/7; 587.

[20] Idem A 809, B 837; 587.

desenvolve a noção de uma razão suprema, o ideal do sumo bem, a necessidade da admissão de um sábio criador e também da vida futura.

Convém ressaltar, mesmo esquematicamente, alguns aspectos importantes referentes às três questões. Em primeiro lugar, a noção de interesse da razão é fundamental e indica o que será pensado posteriormente como o primado da razão prática, já que todo interesse é prático. Em segundo lugar, as duas primeiras questões dizem respeito respectivamente à razão especulativa e à razão prática, enquanto a terceira diz respeito a um campo que, na primeira *Crítica*, será desenvolvido de uma maneira muito diferente das obras posteriores. Nestas serão desenvolvidas outras questões: passagem da teoria à pratica, juízo reflexionante, juízo estético, teleologia, filosofia da história e religião. Em terceiro lugar, as questões serão reformuladas em textos posteriores e será acrescentada uma quarta pergunta: "o que é o homem?".

Fugiria de nosso escopo desenvolver a questão do interesse na filosofia kantiana. Convém pelo menos lembrar a análise de Reinhard Brandt sobre as três questões[21] e a noção de interesse. Para Brandt, no lugar de interesse da razão Kant fala também em carência (*Bedürfnis*) da razão[22] e assim como no *Ensaio* de Locke haveria *concernment* em relação à moral e à religião, também em Kant haveria *Besorgtsein* e *Bedürfnis* ou o interesse por ambos. Daí a possibilidade de aproximação com Sêneca e a noção de *cuidado* (*Sorge*): "Se faço tudo em função de mim mesmo, então há, antes de tudo, o cuidado de si (*Selbstsorge*) (*ante omnia est cura mei*)"[23]. Brandt comenta:

> Os atos particulares da vida são fundados nesse prévio sentido de si (*Selbstsinn*) e no cuidado de si. O '*concernment'* lockeano e o 'interesse' de Kant são formas do cuidado de si e do interesse-por-si (*Selbstinteresses*), ao passo que falta essa estrutura autoreflexiva no amor platônico pela ideia e no anseio aristotélico por conhecimento. Nos estoicos, em Locke e Kant, trata-se sempre de

---

[21] Cf. Brandt, 2007.

[22] Kant tratando da metafísica afirma que há uma *Naturanlage* (*metaphysica naturalis*) e a razão humana "durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort", *KrV* B 21.

[23] Sêneca *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 16, apud BRANDT, p. cit, p. 261.

> nós mesmos, da destinação própria, de acordo com a qual orientamos nossa práxis.[24]

Em Kant, como vimos, a questão é ampliada na *Critica da razão prática* onde será afirmado o primado da prática.

Passemos então à segunda observação. Convém ressaltar de inicio que as três *Críticas* não estavam previstas no plano arquitetônico da *Critica da razão pura*. Daí não podermos relacionar diretamente as três questões com as três *Críticas*, mesmo que estejam presentes elementos que podem sugerir um vínculo: teoria, prática, relação entre teoria e prática. Nesse sentido, vale a pena, mais uma vez, levar em conta a interpretação de Reinhard Brandt,[25] que explica as três questões exclusivamente no âmbito da primeira *Crítica*. Os interesses da razão estariam vinculados às questões da dialética transcendental: psicologia racional – alma, respondendo à questão: "o que posso esperar?", cosmologia – liberdade ou determinismo, respondendo à questão: "o que devo fazer? , teologia racional – causa do mundo – Deus, respondendo à questão: "o que posso saber? ".

Com o desdobramento de sua filosofia, Kant transforma um pouco o sentido das questões e, principalmente, das respostas às questões. Dois textos posteriores são importantes em relação a esta questão. O primeiro é a carta de Kant para Stäudlin, de 4 de maio de 1793, onde podemos ler:

> O plano que fiz há muito tempo para o trabalho que quero empreender no campo da filosofia pura se direcionava à solução dos três problemas: 1) o que posso (*kann*) saber? (Metafísica) 2) o que devo (*soll*) fazer? (Moral) 3) o que me é permitido (*darf*) esperar? (Religião); questões às quais deve seguir por último a quarta: o que é o homem? (Antropologia), sobre a qual eu dou um curso anualmente há mais de 20 anos. Com o escrito que virá: *Religião nos limites* ... procurei executar a terceira parte de meu plano, conduzi esse trabalho com uma consciência escrupulosa (*Gewissenhaftigkeit*) e respeito verdadeiro pela religião cristã, mas também segundo o principio

[24] BRANDT, op. cit. 261.
[25] Cf. Brandt, op. cit.

> (*Grundsatz*) de uma conveniente (*geziemenden*) franqueza de nada esconder, e de dar, pelo contrário, uma apresentação franca de como acredito compreender (*einzusehen glaube*) a possível unificação da religião com a mais pura razão prática.[26]

O segundo texto é uma passagem da *Lógica* editada por Jäsche. Dois acréscimos em relação à carta a Stäudlin são relevantes. O primeiro é que Kant articula as questões no quadro do conceito mundano (*Weltbegriff – in sensu cosmico*) de filosofia que é caracterizada na *Lógica* como a "ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade."[27] Kant acrescenta que "o domínio da filosofia neste sentido cosmopolita (*weltbürgerlichen Bedeutung*) deixa-se reduzir"[28] às quatro questões mencionadas na carta a Stäudlin. A compreensão do sentido mundano da filosofia como sendo cosmopolita permite uma ponte com textos da filosofia da história e da filosofia política.

O segundo acréscimo surge quando é dito a quem cabe responder às quatro questões: "À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última"[29]. A remissão das três primeiras questões à Antropologia não constava na carta já referida.

As duas maneiras em que se articula o sistema kantiano segundo o conceito mundano de filosofia apontam para a plasticidade na exposição do pensamento desse autor. Outra comparação interessante seria a comparação do sistema tal como aparece no capítulo sobre a arquitetônica na *Crítica da razão Pura* com o que está presente no Prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para esse efeito vale a pena comparar as tabelas elaboradas por Tonelli e

---

[26] *Br*. AA 11: 429. Carta de Kant a Stäudlin, 4 de maio de 1793.

[27] KANT, 1992. *Log*, AA 09: 24; 42.

[28] Idem, AA 09: 25; 42. Na *Logik Pölitz* Kant emprega a expressão latina "*in sensu cosmopolitico*" e "*in sensu scholastico*", *Kant im Kontext III*, PM 3 e seguintes.

[29] *Log*, AA 09: 25; 42.

reproduzidas no final desse texto: tabelas XIII e XIV. A apresentação do esquema sistemático depende dos propósitos e tema das obras em questão.

Outro aspecto a ser ressaltado é que a reflexão kantiana se transformaria em um duplo movimento que alternaria momentos sistemáticos e momentos aporéticos[30]. De forma nenhuma ela se constitui em um desdobramento linear, a terceira *Crítica*, por exemplo, não estava prevista na primeira. Além disso, há uma complicação suplementar já que são três as *Críticas* e duas as metafísicas. Entretanto, essas questões vão muito além do capitulo da primeira *Critica* que é objeto dessa nota.

Algumas indicações de leituras

Como praticamente todos os comentários da *Critica da razão pura* tratam da Arquitetônica, vou me limitar a poucos títulos que analisam o capitulo com mais vagar.

Heimsoeth, Heinz *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vierter Teil: Die Methodenlehre*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971. (Drittes Hauptstück: Die Architektonik der reinen Vernunft pp. 789 – 820).Análise minuciosa do texto de Kant – referência importante.

Tonelli, Giorgio *Kant´s Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Olms, 1994. ("II. A Commentary to the architectonic of the Critique of pure reason", páginas 241 – 300).

Análise erudita relacionando a terminologia kantiana com a terminologia empregada pelos autores de seu tempo. Livro importante, apesar de inacabado, pois reconstrói a evolução dos planos de sistema kantianos. Reproduzo no final desse texto as tabelas em que Tonelli articula as várias etapas do pensamento kantiano.

Santos, Leonel Ribeiro *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. (Capítulo terceiro. "Da Arquitetônica da razão à razão arquitetônica" páginas 349 – 402). Análise detalhada da metáfora arquitetônica. Para nossa questão é importante ver também o capitulo sobre a metafórica do organismo.

---

[30] Ver: Lehmann, 1969; e Terra, 2003.

Höffe, Otfried "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft". In: Mohr, G. e Willaschek, M. (org.) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Klassiker Auslegen. Berlin, Akademie Verlag, 1998. No final reproduzo a tabela elaborada por Höffe

Fulda, H.F. / Stolzenberg, J. (Hg.) *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg, Meiner, 2001. Vários artigos importantes, principalmente o de Günter Zöller "'Die Seele des Systems': Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie". Zöller mostra as relações e diferenças de Kant com Wolff, Baumgarten e Meier.

Goy, Ina *Architektonik oder Die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der „Kritik der reinen Vernunft"*. Paderborn, Mentis, 2007. Livro relativamente recente com uma análise ampla da questão. Ver a bibliografia sobre a arquitetônica e sistema.

Referências

BRANDT, R. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? In: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, Meiner, 2007.

GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris, Vrin, 2009.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 2011.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Erich Adickes. Berlin, Mayer & Müller, 1889.

_____. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileira. 1992. *Lógica* IX, 24; 42.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, de Gruyter, 1969.

SANTOS, L. R.. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano.* Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SHOPENHAUER. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Os Pensadores, 1980.

SMITH, N. K. *Commentary to Kant´s Critique of Pure Reason*. Humanities Press International, 1992.

TERRA, R. Notas sobre a posição sistemática da obra de Kant *Religião nos limites da simples razão. I*n: NADAI, B e TERRA, R. *Kant e a religião*. São Paulo, Barcarolla. (no prelo).

_____. Sentidos de ‚passagem (Übergang)‚. In *Passagens. Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

TONELLI, G. *Kant´s Critique of pure reason within the tradition of modern Logic*. Olms, 1994.

Tabelas

1. Tonelli, Giorgio Kant´s Critique of pure reason within the tradition of modern logic. Olms, 1994. – Table I

2. Tonelli – II,

3. Tonelli – III

4. Tonelli IV,

5. Tonelli - V

6. Tonelli -VI,

7. Tonelli - VII

8. Tonelli - VIII,

9. Tonelli - IX

10. Tonelli -X,

11. Tonelli - XI

12. Tonelli - XII,

13. Tonelli -XIII (cont.),

14. Tonelli - XIV

15.. Tonelli - XV,

16. Tonelli -XVI

17. Höffe, Otfried "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft". In: Mohr, G. e Willaschek, M. (org.) Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen. Berlin, Akademie Verlag, 1998

18. Continuação

19. Goy, Ina Architektonik oder Die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der „Kritik der reinen Vernunft". Paderborn, mentis, 2007.

TABLE I. Classification of the Sciences in 1769.

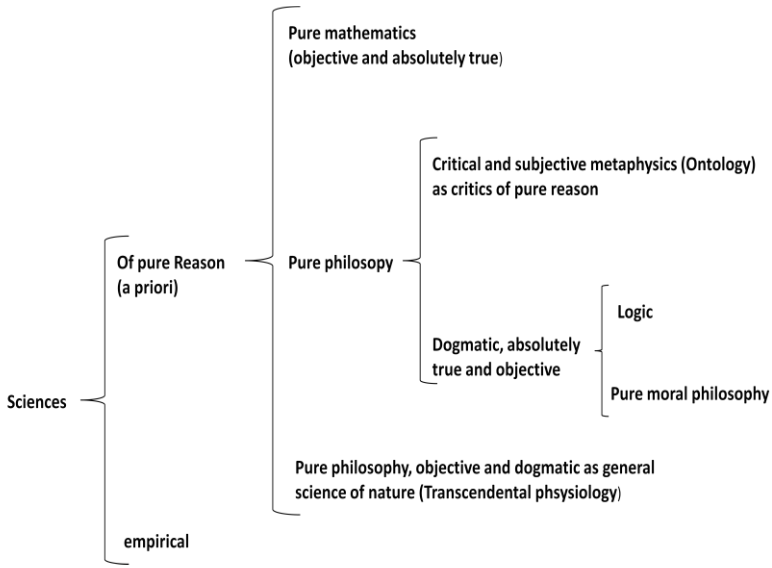


TABLE II. Classification of the Sciences in the *Dissertation* of 1770

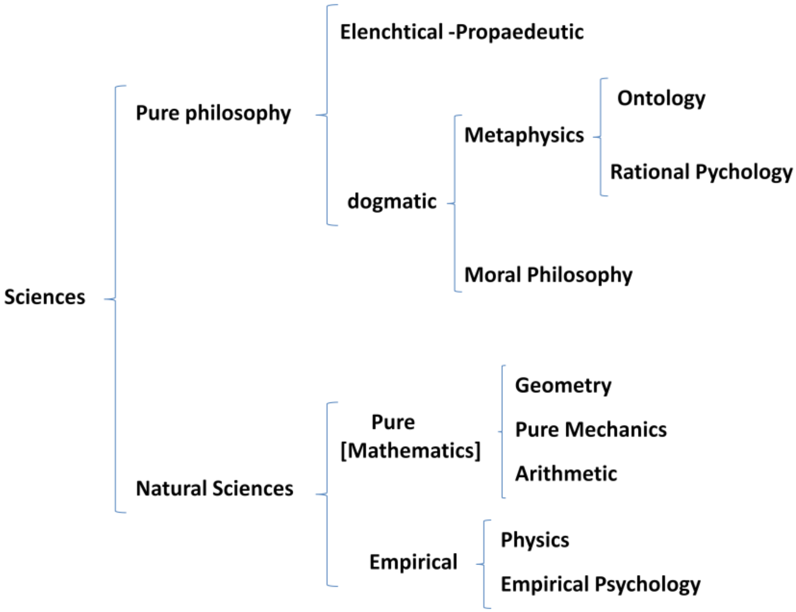


TABLE III. Classification of Reflection 4163 (1769-1770)

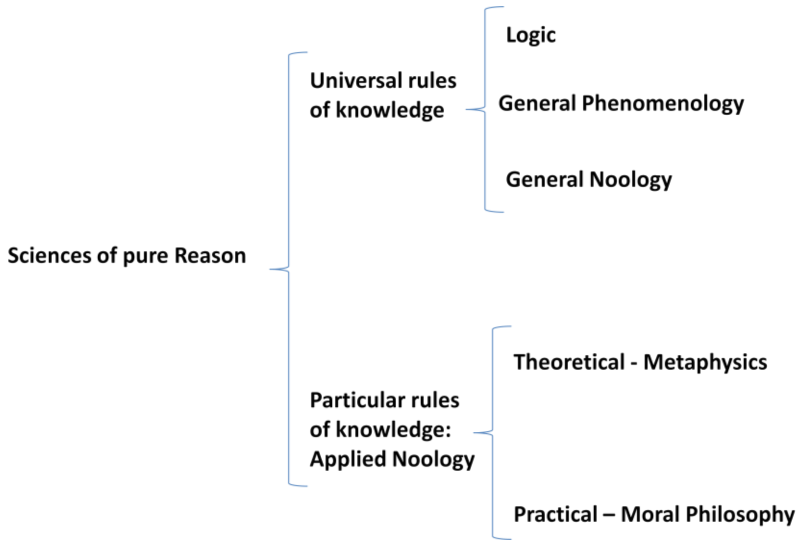


TABLE IV. Classification of Metaphysics in Reflection 4168 (1769-1770)

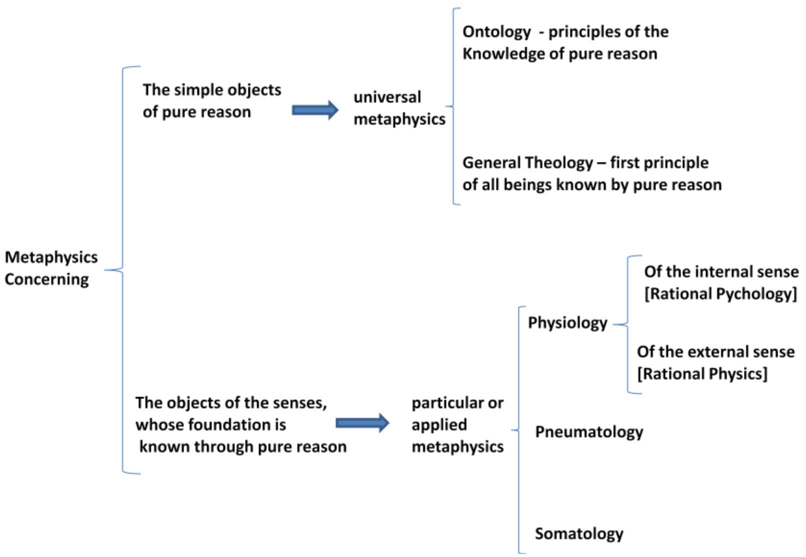


TABLE V.Classification of Reflection 4161 (1769-1770)

Sciences

- **Physics – studies de nature of the existent/empirical objects**
- **Metaphysics – studies the nature of possible rational objects**
- **Hyperphysics – studies what, among existent things, depends on the cause of nature [= God]**
- **Hypohysics – studies what is existent without having its determining Reason on nature (causal events, occult qualities)**

TABLE VI. Classification of Philosophy According to the *Logik Blomberg* (1771)

- **Phylosophy – Sciences (for the use of)**
  - **Understanding**
    - **in general - Logic**
    - **of its universal objects – Metaphysics**
    - **of its corporeal objetcs – Physics**
  - **Feeling - Aesthetics**
  - **Appetition – Moral or Practical Phylosophy**

TABLE VII. Classification of Philosophy According to the *Logik Philippi* (1772)

Philosophy

- **Logic – concerns the objective laws of the use of reason , derived partially from reason, partially of experience**
- **Metaphysics – concerns the laws of pure reason, derived from reason alone**
- **Physics – derives its principles from experience**
- **Moral Phylosophy - derives its principles from reason**

TABLE VIII. Classification of Philosophy in Reflection 4150 (1769-1772)

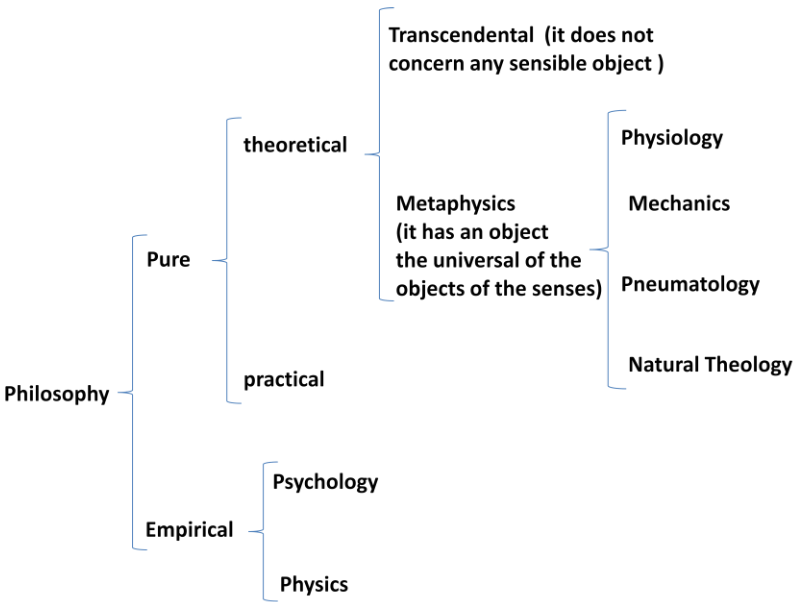


TABLE IX. Classification of Philosophy in the Reflections of 1775-1778.

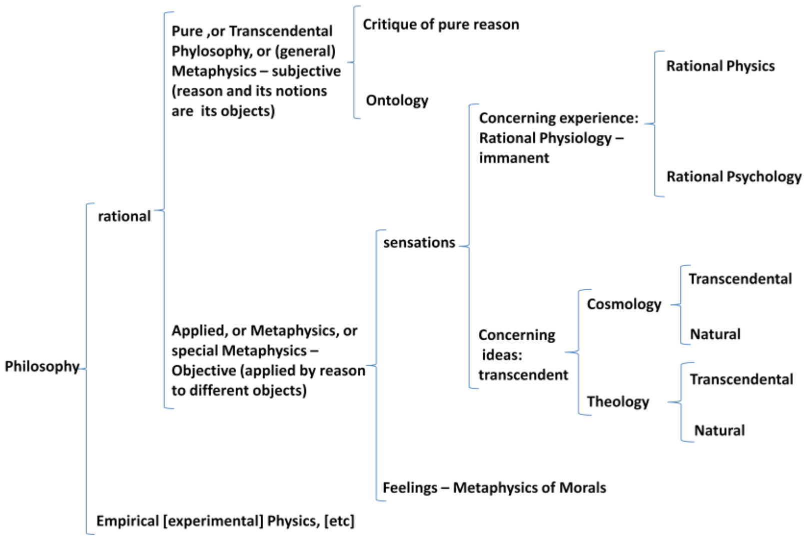


TABLE X. Classification of the Sciences According to *Methaphysik* L_1 (1775-1780)

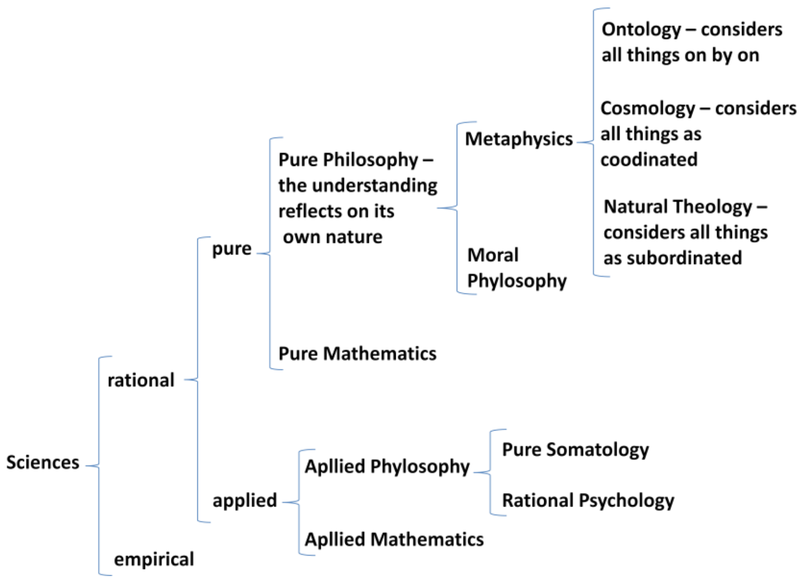


TABLE XI. Subdivision of Transcendental Philosophy in *Metaphysik* L_1 (1775-1780)

- **Transcendental Philosophy**
  - **Theory of Understanding – Transcendental Logic or Ontology**
    - **Analytic**
      - **of Concepts (Analytic part)**
      - **of Principles (synthetic part)**
    - **Dialectic**
  - **Theory of Sensibiliby – Transcendental Aesthetics**

TABLE XII. Classification of the Sciences in the *Lectures on Philosophical Encyclopaedia* (1777-1780?)

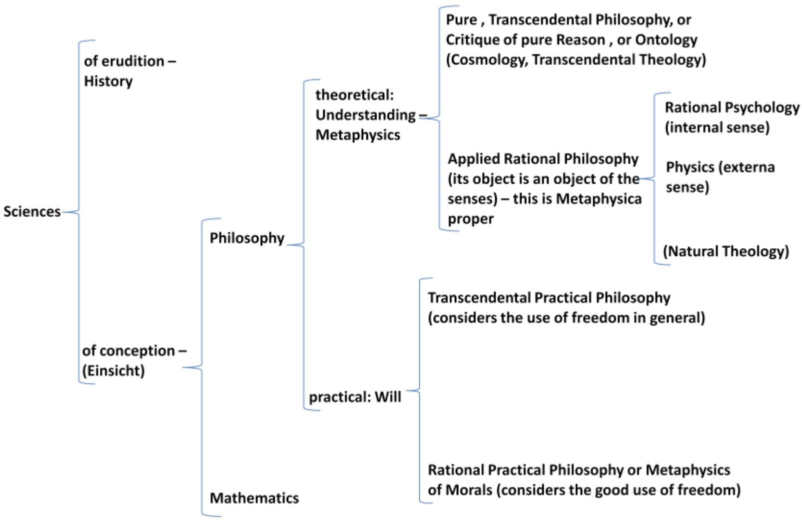


TABLE XIII. Classification of the Sciences According to the *Critique of Pure Reason* (1781)

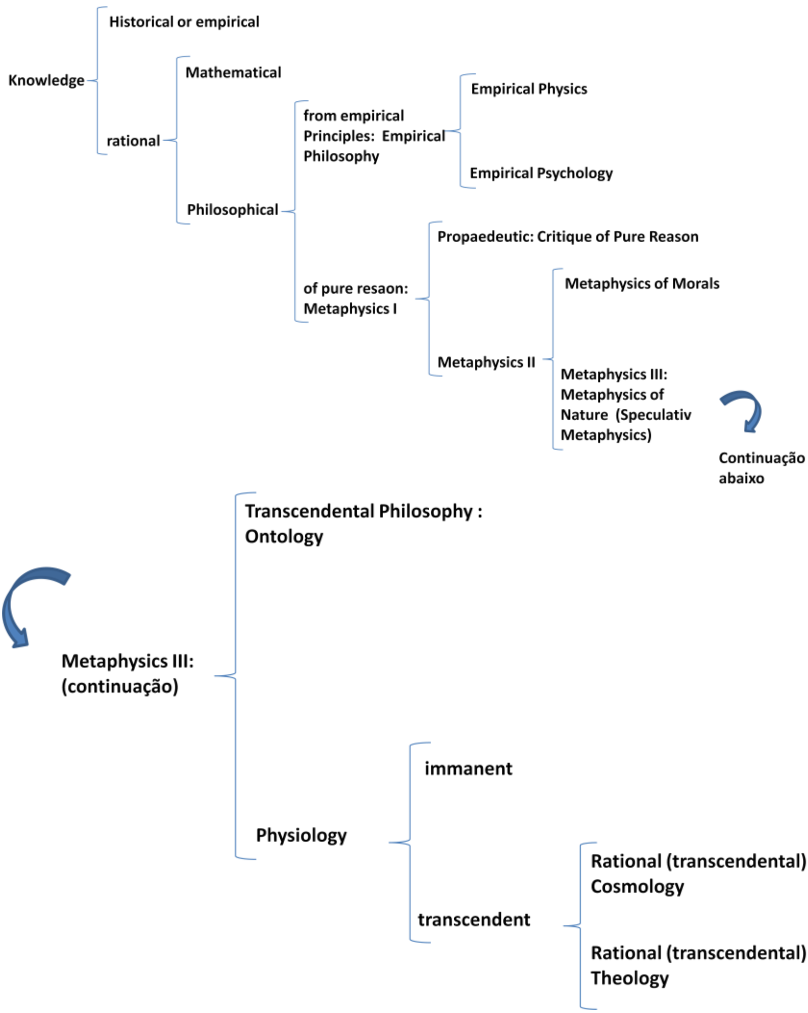


TABLE XIV. Classification of Philosophy According to the *Fondation of the Metaphysics of Morals* (1785)

- Philosophy
  - Pure
    - Formal - Logic
    - Material - Metaphysics
      - of nature – Rational Physics
      - of morals – Rational Ethics
  - Empirical – material only
    - of Nature : Empirical Physics
    - of Morals: Practical Anthropology

TABLE XV. Classification of the Knwoledge of Nature in the *Metaphysical Principles of Natural Science* (1786)

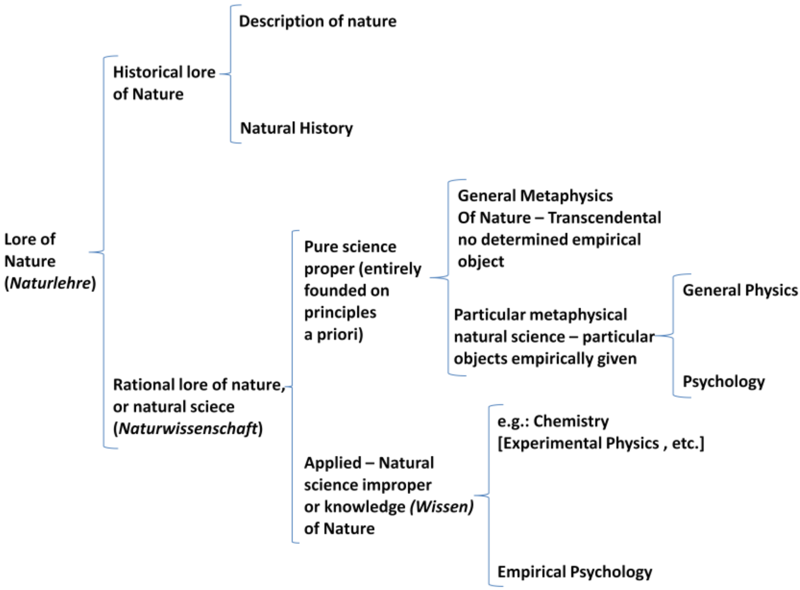


TABLE XVI. Classification of Philosophy in *Metaphysik* K_3 (1794-1795?)

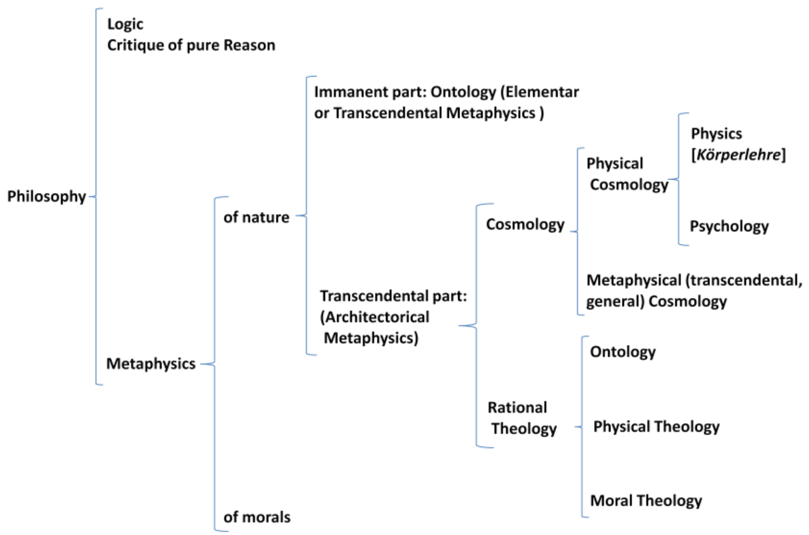


TABLE XVII. *Kritik der Reinen Vernunft* (1781) - Ottfried. Höfe

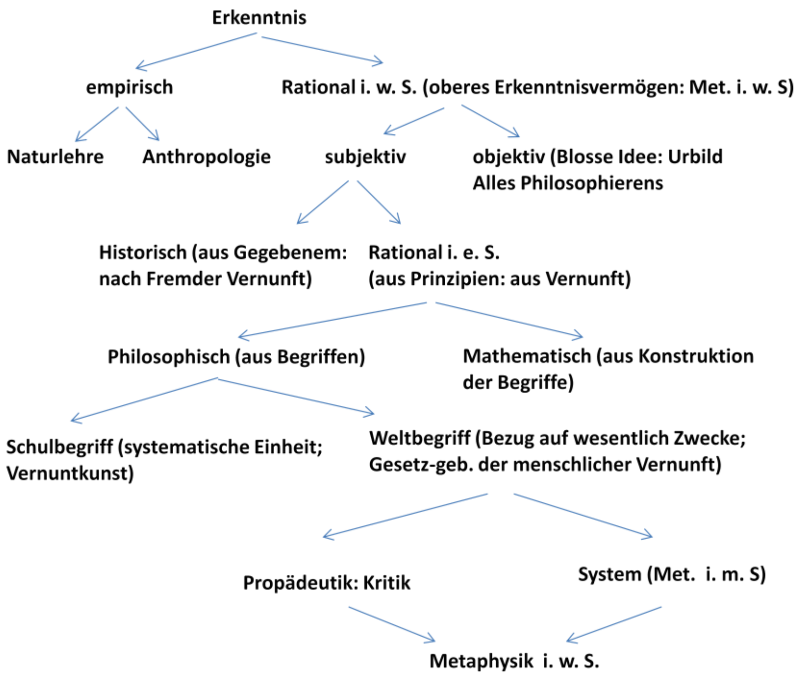


TABLE XVIII. Continuação.

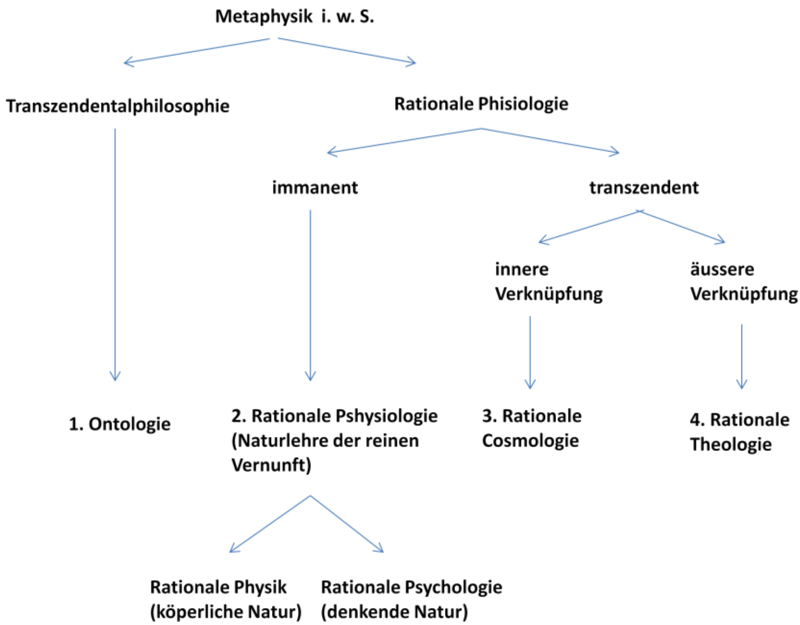
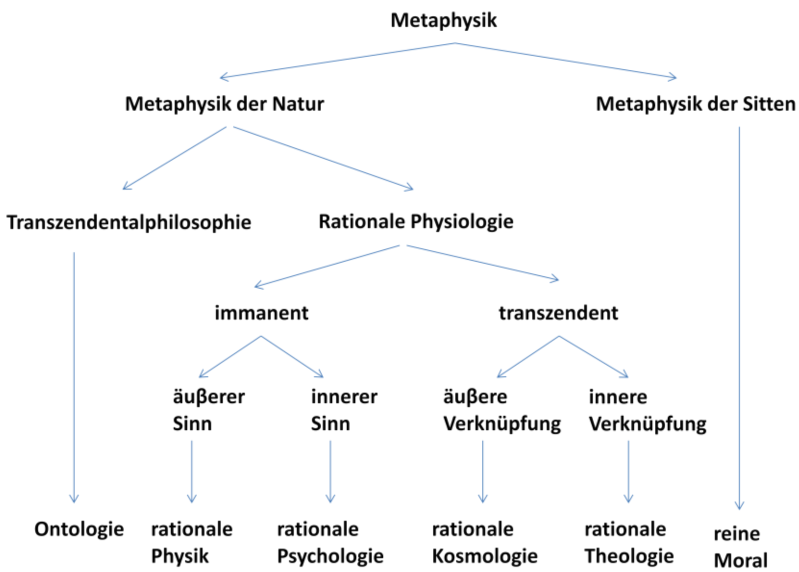


TABLE XIX. - Das System der Wissenschaften. Ina Goy



A HISTÓRIA DA RAZÃO PURA: UMA HISTÓRIA FILOSOFANTE DA FILOSOFIA

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina

Durante alguns anos, Kant ministrou aulas sobre a história da filosofia.[1] Ele conhecia o livro de história da filosofia de Johann Samuel Formey e também estava familiarizado com pelo menos alguns dos volumes de história da filosofia de Johann Jakob Brucker, ao qual ele tece uma crítica a respeito de sua leitura de Platão.[2] Provavelmente também conhecia o livro *Histoire critique de la philosophie* (1741) de André-François Boureau-Deslandes, um dos Enciclopedistas e membro da Academia Prussiana de Ciências.[3]

Tanto nas suas preleções de lógica quanto nas de metafísica, Kant costumava apresentar brevemente as linhas gerais da história da filosofia.[4] Contudo, não é da história da filosofia enquanto uma descrição de fatos que se trata o último capítulo da primeira *Crítica*, mas de uma nova forma de abordar a história da razão, a qual pretende ser sistemática e científica.

O objetivo desse trabalho é esclarecer o significado do projeto uma história da razão pura, reconstruir as suas linhas gerais e defender a sua legitimidade em relação ao sistema da filosofia kantiana. Normalmente se atribui pouca atenção e importância a esse último capítulo. De certa forma, isso é compreensível, pois após mais de 800 páginas de uma leitura difícil e cansativa, cheia de passagens extremamente densas, não se pretende despender muito mais energia numa parte que parece meramente descritiva e que se refere a um probjeto que permanece inacabado. Esse descaso com essa pequena última parte da *Crítica da razão pura* não é apenas privilégio de leitores

---

[1] Kant teria ministrado seis cursos de "Enciclopédia filosófica, com uma pequena história da filosofia" durante o inverno de 1767-68 ao inverno de 1771-72 (Cf. Kuehn, 2001, 204).

[2] Cf. *KrV*, B 372.

[3] Cf. Höffe, 2010, 372.

[4] Cf. *Log*, AA 08: 27-33; *V-MP/Volckmann*, AA 28: 367-380; *V-MP-L2/Pölitz*, AA 28: 535-540.

eventuais, mas também foi praticamente uma regra inclusive entre os estudiosos da filosofia kantiana. Isso é comprovado pela quantidade extremamente pequena de textos publicados sobre esse assunto. Na verdade, para se poder reconstruir o significado e o conteúdo do do último capítulo da *Crítica da razão pura*, é necessário resgatar várias outras passagens que estão espalhadas por toda a obra e ainda em alguns outros escritos. Por isso, este texto é, de certa forma, uma tentativa de ler a *Crítica da razão pura* "detrás para frente". Isso ficará mais claro no decorrer do trabalho.

O texto se encontra dividido em sete partes. A *primeira* oferece uma caracterização conceitual sobre o significado de uma História da razão pura. A *segunda* defende que o fim da história é o completo auto-esclarecimento da razão. A *terceira* discute qual a possibilidade de se estabelecer uma relação entre a natureza da razão e sua história. A *quarta parte* estabelece um vínculo entre os diferentes estágios da filosofia e sua vinculação com a natureza da razão. A *quinta parte* investiga sobre os motivos que levaram Kant a acrescentar esse último capítulo a sua obra. A *sexta parte* procura estabelecer uma relação do projeto de uma história da razão pura com o projeto de uma História universal, o qual foi desenvolvido em outros ensaios a partir de 1784. Finalmente, *na sétima e última parte*, faz-se algumas considerações finas sob a perspectiva da forma como Kant procurou introduzir em seu sistema considerações históricas, sem contudo minar sua caracterização a-histórica da razão.

1. Sobre o conceito de uma História da razão pura

O último capítulo da *Crítica da razão pura* esboça os contornos de um projeto que permanecerá inacabado. Ele indica apenas "um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente" e se refere a uma história que deveria ser realizada "a partir de um ponto de vista puramente transcendental, ou seja, a partir da natureza da razão pura".[5]

Mas o que significa uma história da razão pura? Toda narrativa histórica precisa adotar um objeto e uma perspectiva. Quanto ao *objeto*, uma história da razão pode se referir seja a conceitos com origem *a priori*, seja a conceitos com origem *a posteriori*. No primeiro caso,

[5] *KrV*, B 880. Todas as citações da segunda edição serão feitas a partir da tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger.

trata-se de conceitos que envolvem necessidade e universalidade irrestrita. No segundo, trata-se de conceitos contingentes, frutos de abstrações empíricas. Devemos ainda distinguir entre dois tipos de conceitos *a priori*, a saber, os conceitos matemáticos e os conceitos filosóficos.[6] Os conceitos matemáticos, segundo a teoria kantiana, são conceitos construídos na forma pura da intuição e por isso possuem um critério seguro para sua correção. Nesse caso, tem-se o conhecimento do universal *in concreto*. A filosofia, por sua vez, trata com o conhecimento do universal *in abstracto*. Os conceitos filosóficos não podem ser legitimados através de uma construção *a priori* nas formas puras da intuição e, por isso, precisam ser justificados por meio de uma dedução transcendental. Em outras palavras, a filosofia precisa justificar de que forma conceitos como "causalidade", "existência" ou "substância" podem se referir *a priori* ao campo da experiência de uma forma distinta do método da matemática. Nesse sentido, pode-se chamar o conhecimento filosófico de especulativo e o matemático de não-especulativo.

Quanto à *perspectiva*, uma história da razão pode ser interna ou externa. Uma história que adota a *perspectiva interna* da razão procuraria narrar os acontecimentos históricos, que no caso seriam os progressos no conhecimento *a priori*, tendo em vista uma vinculação genealógica com a própria natureza da razão. Nesse sentido, procura-se reconstruir a história de modo a mostrar que os conhecimentos produzidos e a forma como isso aconteceu seguem uma certa lógica que corresponde às características da inteira faculdade superior de conhecimento humana, ainda que seja necessário resguardar um certo grau de indeterminação histórica. Por outro lado, adotar uma *perspectiva externa* à razão significa ou simplesmente descrever cumulativamente uma série de fatos ou explicá-los segundo circunstâncias contingentes, tais como as condições econômicas, políticas, sociais, culturais ou mesmo geográficas nas quais uma determinada concepção filosófica se desenvolveu. Nesse caso, pode-se simplesmente dizer que algo aconteceu de uma determinada forma, mas não que deveria ter acontecido assim, ou ainda, que se esperava que acontecesse de certa forma devido a própria natureza do objeto em questão. Essa perspectiva

[6] Para Kant, a heterogeneidade do conhecimento especulativo em relação ao conhecimento matemático e ao conhecimento da experiência decorre da sua diversidade de origem e não quanto ao grau de clareza ou generalidade. Sobre isso: *KrV*, B871– 872.

"interna-externa" ainda pode ser esclarecida com base na distinção feita na *Log* sobre a origem objetiva dos conhecimentos. Segundo Kant, todos os conhecimentos são, segundo sua origem objetiva, ou racionais ou empíricos. Os conhecimentos de origem racional se distinguem dos empíricos por serem adquiridos segundo princípios (*ex principiis*), enquanto os últimos são adquiridos a partir de dados (*ex datis*). Os primeiros envolvem necessidade e universalidade, enquanto que os segundos são contingentes. Nesse caso, uma história da razão pura seria uma história que teria tanto como *objeto* quanto como *perspectiva* os conhecimentos de origem racional, isto é, seria um conhecimento de origem racional sobre a possibilidade de conhecimentos racionais. Dessa forma, uma história da razão pura envolveria em si própria uma necessidade e uma universalidade. Já uma história da razão pura que assumisse uma perspectiva *externa* à razão, isto é, uma história que adotasse a perspectiva dos próprios dados para a partir deles construir o fio condutor da narrativa, possuiria apenas uma validade contingente.

Na medida em que o conhecimento de origem racional sobre conhecimentos racionais pode ser identificado com o objeto da filosofia transcendental, então uma história que assumisse essa perspectiva e esse objeto seria ela própria uma narrativa filosófica.

Para esclarecer um pouco mais as configurações possíveis sobre as relações entre perspectiva e objeto, pode-se ter, a princípio, ainda que não efetivamente, as seguintes configurações possíveis:

1 – História filosófica de conceitos *a posteriori*;

2 – História filosófica de conceitos *a priori*;

3 – História empírica de conceitos *a posteriori*;

4 – História empírica de conceitos *a priori*;

Dentre essas possibilidades, aquela que interessa aqui é de uma história filosófica de conceitos a priori (2). Esse projeto se distingue daquela história realizada pelos historiadores da filosofia por adotar outra perspectiva. Para Kant, os historiadores da filosofia realizariam uma história empírica de conceitos *a priori* (4). Ela seria uma investigação literária-bibliográfica que teria como finalidade a descrição das diversas formas de tratamento que os problemas receberam por diferentes filósofos. Nesse caso, pode-se apenas comparar diferentes sistemas para avaliar de forma mais ou menos precisa qual deles é mais apto para resolver determinados problemas, mas não se pode valorar *objetivamente* sobre os empreendimentos passados, pois não se fala a partir da perspectiva da própria natureza da razão. Em outras palavras, os historiadores da filosofia teriam fatos e não princípios como fio condutor de sua narrativa.

Afirmar que a história empírica da filosofia seja um mero acumular de fatos pode ser um pouco injusto. A investigação dos historiadores da filosofia comporta em si uma racionalidade na medida em que procura desvendar uma continuidade de problemas nos diversos sistemas filosóficos ou filosofias. Contudo, esse tratamento ainda continua sendo uma história empírica de acordo com o critério kantiano, pois ela sempre se orienta segundo fatos, que, nesse caso, são os próprios sistemas filosóficos e as filosofias.

Assim, a "história da razão pura" pode ser definida como uma história filosófica do conjunto dos conceitos *a priori* que formam a razão pura (2) ou, como Kant diz em *Os progressos da metafísica*, trata-se de uma "*história filosofante da filosofia*".[7] Para Kant,

> uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Ainda que estabeleça fatos da razão, não os toma emprestado da narrativa histórica, mas os extrai da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores entre os homens sofismar sobre a origem, a meta (*Ziel*) e o fim (*Ende*) das coisas no mundo? O seu ponto de partida foi a finalidade no mundo, ou apenas a cadeia de causas e efeitos, ou ainda o próprio fim (*Zweck*) da humanidade?[8]

Deixando de lado o aspecto fragmentário e lacunoso dos manuscritos reunidos sob o título de *Os progressos da metafísica*, os quais permaneceram como reflexões inacabadas por ocasião de um concurso da Academia de Berlim, encontra-se nesses escritos uma forte indicação do que consistiria o projeto do último capítulo da *primeira Crítica*. A história da razão pura, enquanto desenvolvida segundo a natureza da razão, seria uma arqueologia filosófica que procuraria explicar o surgimento de determinadas correntes ou sistemas filosóficos tendo em vista um princípio interno à própria razão.

Trata-se do caso de "se uma *história* da filosofia pode ser matematicamente composta".[9] É como se as diferentes concepções

---

[7] *FM*, AA 20: 340.
[8] *FM*, AA 20: 341. Tradução modificada.
[9] *FM*, AA 20: 342.

filosóficas pudessem ser, em certo sentido, deduzidas a partir da natureza da razão, ou ainda, que o desenvolvimento da história da filosofia fosse regulado pela própria natureza da razão humana. Contudo, é preciso esclarecer imediatamente que essa "história matematicamente composta" deve ser lida de uma forma regulativa, isto é, apenas *como se* a história da filosofia pudesse ser deduzida a partir da natureza da razão. Esse aspecto regulativo será esclarecido no que se segue.

Além disso, da mesma forma que na dedução das categorias fica excluída a dedução das leis empíricas da natureza, também aqui Kant não quer e não pode "deduzir" os desdobramentos específicos da história da filosofia. Ele somente quer estabelecer as suas linhas gerais.

2. História da razão pura como história de um auto-esclarecimento

Ao mesmo tempo em que a *KrV* assume como uma de suas tarefas mostrar que o entendimento humano é fonte de certas representações que são válidas *a priori* com relação aos fenômenos, ela também estabelece *a priori* os limites de todo o conhecimento possível. Isso significa que tanto as representações com origem no entendimento, as categorias, quanto os limites de sua aplicabilidade são imutáveis[10]. Nesse caso, como podemos falar de uma História da razão pura? Para que haja história precisa-se de movimento (isto é, mudanças de estados), mas como se pode pensar em movimento numa razão que possui estruturas que jamais podem ser ampliadas? Dito ainda de outra forma, para que houvessem mudanças na razão, seria necessário que a própria razão estivesse submetida ao tempo, mas, segundo a doutrina da Estética transcendental, isso não é possível já que o tempo é uma forma pura da sensibilidade que não se aplica à própria razão.

Para esclarecer essa questão é necessário introduzir uma distinção entre mudança *quantitativa* e mudança *qualitativa* da razão. A primeira diz respeito a uma mudança em relação à quantidade dos conhecimentos

---

[10] Sobre isso: "Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida." *KrV*, B105. Também: "[O entendimento puro] é, portanto, uma unidade subsistente por si, auto-suficiente, e que não pode ser aumentada por nenhum acréscimo provindo do exterior." *KrV*, B 89-90.

acumulados sobre algo. Assim, a razão de dois indivíduos de épocas históricas distintas é diferente pelo fato de possuírem quantidades distintas de conhecimento sobre algo (*seja de objetos ou de si própria*).[11] Já a mudança qualitativa diz respeito a uma mudança no próprio caráter da razão, isto é, de uma mudança na espécie de conhecimento produzido e, por conseguinte, na negação de unidade na natureza da razão humana. Assumir isso significa, no mínimo, colocar em dúvida a possibilidade de conhecer num momento "T2" o que foi conhecido e escrito por outros indivíduos num tempo "T1", ou mesmo por indivíduos situados em contextos culturais distintos. Nesse caso, passar-se-ia a falar não mais no conceito de "razão humana", mas de "diversas racionalidades humanas".

Para Kant, a história da razão é a história de uma mudança na quantidade de conhecimentos acumulados, pois, de um ponto de vista objetivo, tem-se sempre uma única e mesma razão. Nesse caso, a história do uso especulativo da razão seria a história de um aumento na quantidade de conhecimentos acumulados a respeito de sua própria capacidade, isto é, na medida em que há um aprimoramento nas tentativas de se conhecer *a priori* um objeto, existe, indiretamente, um aprimoramento no seu autoconhecimento (tanto de suas capacidades quanto de seus limites). Portanto, a história da razão pura deve ser vista como a história do seu autoesclarecimento, pois a razão não é de antemão transparente a si própria, o que se mostra pelo fato da metafísica ainda não ter encetado o caminho seguro de uma ciência.

Mas ainda que a história da razão pura seja vista como uma história de autoesclarecimento, segundo Yirmiahu Yovel, permaneceria ainda o que ele chama de uma *antinomia histórica* no sistema kantiano, a qual seria uma conseqüência necessária e insolúvel do sistema, qual seja: "enquanto o conceito de história da razão é sistematicamente indispensável, de outro ponto de vista (aquele do tempo) ele é insustentável".[12] Em outras palavras, tratar-se-ia do problema que ele chamou de esquematismo histórico:

> Embora Kant precise admitir uma história não-empírica da razão, ele não pode explicar sua

[11] "Conhecimento" é entendido aqui em sentido forte, ou seja, ligado ao conceito de "verdade", não somente num sentido de acreditar que se conhece algo.

[12] YOVEL, 1980, 271. Tradução Própria.

> relação com a história empírica. Em seres finitos e pensantes, a razão opera "em" e "através" de indivíduos empíricos, os quais participam no mundo da experiência. A razão humana não tem uma história independente de Platão, Lutero, Newton, ou mesmo Robespierre. Ela é levada a cabo por homens concretos e, no campo da práxis, pretende afetar a organização do mundo empírico.[13]

Por um lado, segundo Yovel, o desenvolvimento da própria razão pura pressupõe a história empírica (as diversas filosofias e sistemas filosóficos produzidos pelos filósofos no decorrer da história). O próprio Kant reconhece isso ao afirmar que a sua filosofia de certa forma pressupõe o fracasso dos sistemas filosóficos anteriores, além do fato de retomar inúmeros conceitos da tradição filosófica. São vários os momentos nos quais ele reconhece sua dívida intelectual com Bacon, Hume, Wolff, Leibniz, Aristóteles, Platão e tantos outros. Mas, por outro lado, também é um pressuposto da filosofia transcendental, que a razão não se encontra submetida à determinação temporal. Em suma, de um lado a razão precisa do tempo para se esclarecer, de outro, ela não se encontra submetida a ele. Para Yovel, isso constituiria uma antinomia.

Acredito que essa crítica de Yovel é equivocada por dois motivos. O primeiro deles é causado pela forma como compreende a faculdade da razão e seu funcionamento. A razão enquanto faculdade não está submetida ao tempo, mas ela opera junto com a forma pura da sensibilidade interna de modo que os seus produtos estão submetidos ao tempo. Em outras palavras, a razão não está no tempo, mas os seus pensamentos inclusive os pensamentos a respeito de si própria estão. Existem assim, duas perspectivas distintas que precisam ser destacadas, por um lado, a razão e, por outro, os pensamentos que a razão tem de si mesma, os quais são o resultado do que Kant chama de reflexão transcendental. Nesse caso, o fato dos pensamentos da razão sobre ela mesma estarem determinados temporalmente, não coloca a própria faculdade da razão sob a determinação do tempo. Não parece haver antinomia nisso.

---

[13] YOVEL, 1980, 21. Tradução própria.

O segundo equívoco de Yovel é pensar que Kant estaria falando de um esquematismo da História da razão pura *stricto sensu*. Essa questão tem base na seguinte passagem:

> Qual vermes, os sistemas parecem ter sido formados, inicialmente de forma mutilada e com o tempo completamente, por uma *generatio aequivoca* a partir da simples confluência de conceitos coletados. Apesar disto, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, o qual simplesmente se desenvolve. Consequentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma idéia, mas também todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano.[14]

Yovel interpreta a frase "todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão" de uma forma literal, como se na razão pura houvesse um germe que pudesse ser esquematizado na filosofia de Platão ou Hume, da mesma forma que as categorias do entendimento são esquematizadas. Esse seria o caso se a história da razão pura pretendesse atinger o *status* de um conhecimento determinante. Contudo, não é esse o caso. Trata-se da ideia de uma história da razão pura que se desenvolve finalisticamente, isto é, de forma teleológica, a qual tem apenas o status de um conhecimento regulativo. Nesse caso, os esquemas dos diversos sistemas filosóficos são apenas esquemas simbólicos que não podem ser demonstrados como verdadeiros, mas podem ser tomados como orientação racional para uma investigação da história da filosofia. A leitura de Yovel é uma conseqüência da sua *desconsideração* da legitimidade do capítulo *Do uso regulativo das ideias da razão pura,*[15] o que também o levou a afirmar que o texto de Kant *Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita* (1784) se constitui em um considerável erro dogmático.[16]

---

[14] *KrV*, B 863.
[15] Cf. *KrV*, B 670-696.
[16] Cf. Yovel, 1980, 154s.

3. História e natureza da razão

A forma como a história da filosofia passa a ser interpretada por Kant pode ser exemplificada na seguinte passagem:

> Platão serviu-se da expressão *idéia* de modo tal, que se via bem que por ela entendeu algo que não somente é jamais tomado emprestado dos sentidos, mas que ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento com os quais Aristóteles se ocupava, na medida em que na experiência não é encontrado nada congruente com ela. Para Platão as idéias são arquétipos das próprias coisas e não como as categorias uma simples chave para experiências possíveis. Na sua opinião, elas emanaram da razão suprema, desde a qual tornaram-se partícipes da razão humana, a qual, todavia, não mais se encontra em seu estado originário mas com esforço tem que reevocar, mediante a recordação (denominada Filosofia), as antigas idéias agora muito obscurecidas. Não quero meter-me aqui em nenhuma investigação literária para estipular o sentido que o sublime filósofo ligou a sua expressão. Observo apenas que não é nada insólito, (...) entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu (...).[17]

Esse excerto serve como um bom exemplo para nossa discussão. Inicialmente, Kant expõe as características do conceito "ideia" que supostamente Platão possuía, mas a caracterização é feita do modo que mais lhe convêm, o que se percebe pela terminologia empregada – por exemplo, "ultrapassando de longe os conceitos do entendimento", "chave para experiências possíveis". Em seguida, ele apresenta mais alguns aspectos da teoria, mas faz isso de tal maneira que não se compromete com explicações relativas às questões de fato e de direito oferecidas por Platão. A situação fica ainda mais clara quando Kant afirma que não é do seu interesse realizar uma investigação literária, mas tentar compreender Platão melhor do que ele mesmo se

[17] *KrV*, B 370.

compreendeu.[18] Noutro lugar, esse mesmo princípio hermêutico é retomado: "é mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a idéia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu".[19]

Ora, Kant não está interessado nem em saber como Platão, Aristóteles ou Hume trabalharam com certos problemas metafísicos, nem somente com questões terminológicas, mas sim em se utilizar de elementos da suas filosofias, modificando-os de acordo com suas necessidades. Mas, a partir de qual critério se pode afirmar que é possível compreender melhor um filósofo do que ele próprio havia se compreendido? Isso somente é possível quando se está de posse de um critério que não é mais subjetivo, mas sim objetivo. Caso contrário, "o historiógrafo e juiz incompetente julga afirmações infundadas de outros mediante suas próprias, que são igualmente infundadas".[20] Isso significa que uma história da razão pura

> (...) é de gênero tão particular que nada do que aí aconteceu se pode narrar sem antes se saber o que deveria ocorrer, por conseguinte, também o que pode acontecer. (...) Pois não se trata da história das opiniões que casualmente surgiram aqui ou ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos.[21]

Mas, qual o fundamento que permite a Kant ajuizar de um modo objetivo sobre os sistemas filosóficos e metafísicos precedentes? Em outras palavras, por que "o ponto de vista transcendental" serviria como fundamento para uma futura história da razão pura?[22] Ao se conjugar as perguntas obtém-se uma indicação de resposta. Kant acredita que o fundamento que lhe permitiria ajuizar objetivamente sobre os sistemas metafísicos precedentes é a perspectiva transcendental que surge a partir

---

[18] Um modo semelhante de avaliação também ocorre com a filosofia de Hume: Cf. *KrV*, B 792-793.
[19] *KrV*, B 862.
[20] *KrV*, B 27.
[21] *FM*, AA 20: 343. Tradução própria.
[22] Cf. "A partir de um ponto de vista puramente transcendental, ou seja, a partir da natureza da razão pura , contentar-me-ei em lançar uma rápida olhada sobre a totalidade dos trabalhos precedentes neste setor: (...)" *KrV*, B 880.

da "revolução copernicana" do modo de pensar instaurada por uma crítica da razão pura.

A "revolução copernicana" do modo de pensar se refere a uma mudança radical na maneira e no método de se pensar o problema metafísico relativo à possibilidade do conhecimento *a priori*. Essa revolução é pensada em analogia com as revoluções que, segundo Kant, também ocorreram na matemática (com Tales) e na filosofia da natureza (com Bacon).[23] Ao invés de se continuar pensando que as nossas representações *a priori* se regulam pelo objeto, deve-se assumir que são os objetos que se regulam pelas nossas representações *a priori*.[24] Nesse caso, a metafísica não teria mais a ver com objetos, pelo menos em um primeiro plano, mas apenas com as faculdades de nossa mente que fornecem as formas *a priori* dos objetos.

Nesse sentido, a metodologia não é mais a de formular juízos *a priori* sobre objetos, mas, antes disso, investigar quais as condições que permitem o ajuizamento *a priori* e se se está de posse delas. Como o objeto da investigação não consiste mais na "natureza das coisas que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas, e este também, por sua vez, só no tocante ao seu conhecimento *a priori*",[25] então pode-se traçar os limites e a estrutura interna de todo o campo do conhecimento possível.

Mas a tese de Kant é mais forte do que a afirmação de que se pode medir as faculdades *a priori* de conhecimento. Segundo ele, é um dever da metafísica atingir a completude de todos os princípios do conhecimento *a priori*.[26] Isso ocorre pois,

---

[23] Cf. "O objetivo dessa Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza." *KrV*, B XXII.

[24] Cf. *KrV*, B XVI-XVII e também em *KrV*, B XXIII: "no conhecimento a priori não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo."

[25] *KrV*, B 26. Sobre isso também: "Esta ciência tampouco pode ser de uma vastidão desencorajante, pois tem que lidar não com objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente a própria razão, isto é, com problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas, as quais são diferentes dela, mas pela sua própria natureza." (*KrV*, B 23)

[26] Sobre isso: "Como ciência fundamental, por conseguinte, também está obrigada a esta completude, e dela deve poder ser dito: reputando nada como feito, se algo restasse para fazer." (*KrV*, B XXIV)

> (...) a razão pura especulativa é uma unidade que subsiste por si de um modo bem peculiar e na qual, como num corpo organizado, cada membro existe em função de todos os demais e todos os demais em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança *numa* relação sem ter sido ao mesmo tempo investigado na sua relação *universal* com todo o uso puro da razão.[27]

Além disso, a própria investigação que se pretende realizar sobre a razão deve ocorrer de um modo sistemático, pois somente dessa forma pode-se estar seguro de se ter alcançado a completude dos princípios da razão. Isso significa que não se pode atribuir princípios à razão de um modo aleatório, deparando se com eles por acaso ou por indução, pois se estaria de posse de um conhecimento não-racional da própria razão,[28] o que seria uma contradição. Além disso, a investigação da razão pura deve ser levada a cabo através de um procedimento dogmático, isto é, "estabelecendo princípios conforme leis, determinando claramente conceitos, buscando rigor nas demonstrações, evitando saltos temerários nas conclusões."[29] Portanto, a crítica da razão pura precisa ser levada a cabo de um modo sistemático e dogmático, segundo a maior exigência acadêmica.[30]

---

[27] *KrV*, B XXIII. Também sobre isso: *KrV*, A XX; e "Com efeito, a metafísica é, segundo a sua essência e intenção última, um todo completo: ou nada, ou tudo; o que se exige para o seu fim último não pode, pois, como acontece na matemática ou na ciência natural empírica que progridem sempre indefinidamente, ser tratado de modo fragmentário." (*FM*, AA 20, 259)

[28] Cf.: "Sob o governo da razão, de modo algum é admissível que os nossos conhecimentos perfaçam uma rapsódia; ao contrário, têm que constituir um sistema unicamente no qual é possível sustentar e promover os fins essenciais da razão." (*KrV*, B 860)

[29] *KrV*, B XXXVI.

[30] Uma das críticas de Kant à Aristóteles vai justamente no sentido dele ter descuidado do critério da sistematicidade no estabelecimento das categorias: "Esta divisão [que ocorre na tábua das categorias] é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum , a saber, da faculdade de julgar (que equivale à faculdade de pensar); não surge rapsodicamente de uma procura – empreendida ao acaso – de conceitos puros, de cuja enumeração completa jamais se pode estar seguro por ser inferida só por indução, sem pensar que desse modo jamais se compreenderá por que precisamente esses e não outros conceitos residem no entendimento puro. A procura desses conceitos

Em resumo, a confiança que Kant expressa pelo seu sistema filosófico justifica-se pela conjugação dos seguintes elementos: a virada metodológica do giro copernicano, a natureza unitária e articulada da razão e um método dogmático e sistemático de analisá-la.[31]

Dessa forma, uma crítica da razão pura, enquanto uma investigação que tem como objeto a própria razão, apreenderia aquelas características que definem a natureza da razão humana e seria o alicerce para uma análise objetiva da história da metafísica. Por isso, pode-se dizer que o último capítulo da *KrV* propõe uma história a partir da natureza da razão humana. Também pode-se falar de uma história a partir de um ponto de vista transcendental, pois "transcendental" é o conceito que caracteriza o conhecimento adquirido através de uma crítica da razão pura, ou seja, não um conhecimento de objetos, mas um conhecimento do "nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*".[32]

Ao se falar de uma "natureza da razão" fala-se de certas propriedades que pertencem intrinsecamente à razão humana, isto é, necessariamente, possibilitando que a razão possa ser identificada como tal. Na verdade, a tese de "uma natureza da razão comum ao gênero humano como um todo" é uma premissa da filosofia kantiana. Nesse sentido, Kant poderia ser criticado por partir de um pressuposto tão carregado de conteúdo. Mas, por outro lado, as propriedades que caracterizam essa natureza não são atribuídas à razão de um modo

---

fundamentais constituiu um plano digno de homem perspicaz como Aristóteles. Entretanto, por não possuir nenhum princípio catou-os como se lhe deparavam, reunindo primeiramente dez, que denominou categorias (predicamentos)." (*KrV*, B 106 –107)

[31] Cf. "[a] natureza de uma razão pura especulativa que contém uma verdadeira estrutura articulada onde tudo é órgão, ou seja, onde tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras, portanto onde a menor fragilidade, seja um defeito (erro) ou deficiência, terá que se trair inevitavelmente no uso. Este sistema afirmar-se-á na sua imutabilidade, como o espero, também no futuro. A tal confiança me autoriza não uma presunção, mas apenas a evidência que a experimentação da igualdade do resultado produz, seja partindo desde os mínimos elementos até o todo da razão pura ou seja retornando desde o todo (pois também este é por si dado no prático por meio do propósito final da razão pura) até cada parte, enquanto que a tentativa de modificar o mínimo detalhe ocasiona logo contradições não só do sistema, mas também da razão humana geral." (*KrV*, B XXXVII-XXXVIII)

[32] *KrV*, B 25.

dogmático, mas através do processo denominado de reflexão transcendental, no qual se procura justificar cuidadosamente cada propriedade atribuída. Dentre as características que compõe a natureza da razão, nem todas possuem o mesmo estatus teórico. "Natureza" abarca desde propriedades objetivas, expressa por representações com validade objetiva, como as categorias, até propriedades subjetivas, expressa por figuras como "interesse" ou "necessidade subjetiva" da razão.

4. As linhas gerais de uma história da razão pura e sua simetria com a natureza da razão

Toma-se como ponto de partida a seguinte passagem:

> Ora, são três os estágios que a filosofia devia percorrer em vista da metafísica. O primeiro era o estágio do dogmatismo; o segundo, do ceticismo; e o terceiro, do criticismo da razão pura. Esta ordem cronológica está fundada na natureza da faculdade humana de conhecimento. Uma vez que os dois primeiros tenham sido percorridos, então o estado da metafísica pode oscilar ao longo de muitas gerações, saltando de uma confiança ilimitada da razão em si mesma para a suspeita ilimitada e, de novo, desta para aquela. Contudo, através de uma crítica de sua própria faculdade, ela se colocaria num estado duradouro, além disso, não precisando ou nem sequer sendo capaz de uma ampliação ou de uma restrição, seja a partir de fora, seja a partir de dentro.[33]

[33] *FM*, AA 20: 264, tradução modificada. À essa passagem corresponde na *KrV* a seguinte: "um procedimento desse tipo, submeter os fatos da razão a um exame e conforme o caso à repreensão, pode ser intitulado *censura* da razão. É indubitável que esta censura conduz inevitavelmente a *dúvidas* contra *todo* o uso transcendental de princípios. Só que este é unicamente o segundo passo, o qual está longe de completar a tarefa. O primeiro passo em assuntos da razão pura, e que caracteriza a infância desta última, é *dogmático*. O segundo passo, há pouco mencionado, é *cético*, testemunhando a cautela de uma capacidade de julgar já escaldada pela experiência. Mas agora ainda se faz necessário um terceiro passo, o qual só pode ser dado por uma capacidade amadurecida e

Note-se que o desenvolvimento histórico da filosofia especulativa pode ser dividido em três estágios: o dogmático; o cético; e o crítico. Divide-se a análise dessa passagem em dois tópicos: no primeiro, caracteriza-se os estádios da metafísica individualmente e em suas inter-relações; no segundo, discute-se a natureza do projeto de uma história da razão pura e sua relação com cada estágio da metafísica e o estatus epistemológico dessa vinculação.

4.1 Estágios da filosofia especulativa e o seu desdobramento histórico

O dogmatismo, ou a infância da metafísica, é caracterizado pela

> pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar, contudo de que modo e com que direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*.[34]

O dogmatismo é o preconceito de progredir na Metafísica sem uma crítica da razão pura. Pode-se dizer que a máxima que subjaz ao procedimento do dogmatismo é a seguinte: "os limites do conhecimento possível são estabelecidos a partir das tentativas de se conhecer os objetos supra-sensíveis", ou ainda, "descobre-se o que se pode conhecer, tentando-se conhecer".[35]

---

adulta de julgar que se funda em máximas firmes e de comprovada universalidade: trata-se de submeter a uma avaliação não os fatos da razão, mas sim a própria razão segundo toda sua faculdade e aptidão para conhecimentos puros a priori. Isto constitui não a censura, mas sim a crítica da razão, mediante a qual são provados a partir de princípios, e não simplesmente presumidos, não somente as barreiras, mas sim os limites determinados da razão, não só a ignorância referente a um ou outro ponto, mas sim a ignorância referente a todas as questões possíveis de uma certa espécie." (*KrV*, B 788-789)

[34] *KrV*, B XXXV

[35] Isso transparece nas seguintes passagens: "(...) o procedimento desta [Metafísica] é de início dogmático, ou seja, assume confiantemente a sua execução sem um exame prévio da capacidade ou incapacidade da razão para um tão grande empreendimento" (*KrV*, B 7); "(...) o dogmático acrítico que não mediu a esfera de seu entendimento e não determinou segundo princípios os

Kant apresenta pelo menos cinco motivos ou causas que possibilitaram o surgimento e a longa perpetuação do dogmatismo.

Primeiro, o interesse natural (tanto teórico, quanto prático) da razão nos objetos da Metafísica: Deus, liberdade e imortalidade da alma.[36] A partir desses três objetos surgem as três disciplinas que constituem a metafísica especial: teologia racional, cosmologia racional e psicologia racional.

Segundo, a confiança fomentada pelos progressos da matemática. A metafísica presume o seu próprio sucesso, afinal "na matemática (...) a razão consegue conhecer *a priori* a constituição das coisas *a priori* para muito além de toda a expectativa dos filósofos; porque não havia de caber à filosofia o mesmo êxito?"[37] O filósofo dogmático não percebe que

> a matemática percorre o terreno do sensível, onde a razão pode construir para si própria os seus conceitos, isto é, apresentá-los *a priori* na intuição e assim conhecer *a priori* os objetos; a filosofia, pelo contrário, empreende um alargamento do conhecimento da razão por simples conceitos, onde não é possível, como no âmbito anterior, pôr diante de si os seus objetos, senão que eles por

limites de seu conhecimento possível e que portanto não sabe antecipadamente o quanto pode, mas pensa descobri-lo por intermédio de meras tentativas (...)" (*KrV*, B 796).

[36] Cf. "E justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem correção, residem as investigações de nossa razão que pela sua importância consideramos muito mais eminentes e pelo seu propósito último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos; mesmo sob o perigo de errar, nisto arriscamos antes tudo a dever desistir de tão importantes investigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de menosprezo ou de indiferença. Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, liberdade e imortalidade." (*KrV*, B 6-7); "(...) a Teologia e a Moral foram as duas molas propulsoras, ou melhor, pontos de referência, de todas as investigações abstratas da razão às quais os homens sempre se devotaram posteriormente. A primeira foi, contudo, propriamente a que aos poucos atraiu a razão meramente especulativa para as lides que se tornaram subseqüentemente tão renomadas sob o nome de Metafísica." (*KrV*, B 881).

[37] *FM*, AA 20: 262.

> assim dizer surgem no ar [*in der Luft vorschweben*].[38]

No juízo de Kant, "aos metafísicos [dogmáticos] não ocorreu, em vista da possibilidade do conhecimento *a priori*, fazer desta enorme diferença um problema importante".[39]

Terceiro, a falta de uma distinção entre juízos sintéticos e analíticos, o que produziu a falsa impressão de que a análise de meros conceitos fornecia um aumento real do conhecimento de objetos. Segundo Kant,

> a ocupação da razão consiste, em grande e talvez na maior parte, em desmembramentos de conceitos que já temos de objetos. Isso nos propicia uma porção de conhecimentos que, embora não passem de esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado (embora de um modo confuso) em nossos conceitos, são pelo menos quanto à forma tidos na mesma conta que conhecimentos novos, não obstante não ampliarem, mas só analisarem os conceitos que possuímos quanto à sua matéria e conteúdo. Ora, já que esse procedimento dá um efetivo conhecimento *a priori* que toma um incremento seguro e útil, sem dar-se conta a razão consegue sob esse pretexto fazer afirmações de espécie bem diversa acrescentando conceitos dados outros completamente estranhos, e isso *a priori*, sem que se saiba como se chegou a isso e sem deixar que uma semelhante pergunta sequer lhe aflore a mente.[40]

Quarto motivo, com base na máxima segundo a qual "descobre-se o que se pode conhecer, tentando-se conhecer" (máxima que funciona muito bem no terreno da experiência), torna-se um destino habitual da razão construir um edifício, para somente depois investigar a possibilidade de sua construção. Contudo, depois do edifício estar feito, criam-se diversos pretextos para evitar o exame detalhado dos seus

---

[38] *FM*, AA 20: 262.
[39] *FM*, AA 20: 262.
[40] *KrV*, B 9-10.

fundamentos. Esse motivo diz respeito às condições contingentes humanas do uso da razão. Nesse sentido, lemos um comentário de Kant sobre Locke: de que ele "abriu as portas à extravagância da fantasia porque a razão, quando uma vez possui a seu lado direitos, não se deixa mais aprisionar por vagas recomendações de moderação".[41]

Quinto motivo, toda a especulação realizada pelo metafísico dogmático está fora do alcance de uma refutação empírica, justamente pelo fato de seu objeto transcender o campo da experiência. Dessa forma, o único cuidado que o metafísico deve ter é o de evitar que haja uma contradição interna à especulação. O que pode ser facilmente alcançado observando-se atentamente o princípio de não-contradição.

Em seu decurso histórico, a metafísica dogmática não distinguiu entre as ideias, que podem ter apenas o supra-sensível como objeto, e as categorias do entendimento, isto é, os conceitos que são válidos *a priori* apenas com relação ao campo da experiência possível. Esse erro é provocado por uma *ilusão natural* e inevitável que se funda sobre princípios subjetivos, fazendo-os passar por objetivos. Nesse sentido, há "uma dialética que é incindivelmente necessária à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, não cessará de engodá-la e de precipitá-la incessantemente em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas".[42] Trata-se aqui da doutrina kantiana da ilusão transcendental, a qual não é propriamente um erro, mas induz a ele.

Essa "*ilusão natural* e inevitável" ocorre pelo fato da razão, enquanto inteira faculdade superior de conhecimento, não ser constituída de elementos homogêneos, isto é, elementos que tenham a mesma origem e a mesma validade. Kant estabelece uma distinção entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. A primeira possui regras que possibilitam compreender os fenômenos enquanto constituindo uma natureza e a segunda fornece conceitos sobre o incondicionado. Enquanto as regras da primeira possuem realidade objetiva, a segunda apenas fornece princípios subjetivos. O erro surge quando a faculdade de julgar toma os princípios subjetivos da razão como sendo conceitos objetivos do entendimento, ou quando ela faz das categorias as regras válidas para todo o campo dos objetos em geral, isto é, quando as categorias pretendem adquirir uma validade absoluta, ultrapassando o campo da experiência possível. Assim, surge

---

[41] *KrV*, B 128.
[42] *KrV*, B 354-355.

inevitavelmente no seio do dogmatismo uma série de contradições que fazem com que a razão pareça ser dotada internamente de uma antitética. Exemplos dessas aparentes contradições internas à razão são apresentados nas quatro antinomias da razão pura.

As posições da tese e da antítese nas antinomias não surgem por acaso. Ambas posições, mesmo estando equivocadas, foram motivadas por interesses que pertencem de um modo natural à razão, isto é, que definem a sua natureza. Em favor da tese estão em jogo dois interesses fundamentais: um interesse prático, "do qual participa de coração toda a pessoa bem-intencionada quando compreende a sua verdadeira vantagem", pois a tese garante as "pedras fundamentais da moral e da religião";[43] e, um interesse especulativo, pois mediante as idéias transcendentais "pode-se abarcar de maneira inteiramente *a priori* a cadeia total das condições e conceber a dedução do condicionado enquanto se começa pelo incondicionado".[44] Do lado da antítese também se encontra um forte interesse especulativo, segundo o qual mantém-se o entendimento "sempre no seu solo verdadeiro e próprio, a saber, no campo das genuínas experiências possíveis, cujas leis pode perseguir e por meio das quais pode estender infinitamente o seu conhecimento seguro e claro"[45]. A oposição entre a antítese e a tese é a oposição "do *epicurismo* contra o *platonismo*",[46] ou ainda, a oposição entre filósofos sensualistas e filósofos intelectualistas.[47]

A época da filosofia dogmática culmina nesse estado antinômico, o qual parece mais uma "arena dialética", na qual se sobrepõe a parte com permissão de atacar. É uma peculiaridade de que as provas da razão pura, tanto as da tese quanto as da antítese, são feitas de um modo apagógico, isto é, mediante a refutação do contrário. Não é a experiência que refuta as pretensões da razão, mas é a própria razão que, em certo sentido, aniquila as suas próprias tentativas. Assim, Kant constata que a

---

[43] *KrV*, B 494.
[44] *KrV*, B 495.
[45] *KrV*, B 496.
[46] *KrV*, B 499.
[47] Segundo o ponto de vista da filosofia transcendental, "um e outro dizem mais do que sabem, mas enquanto o primeiro estimula e promove o saber, conquanto em prejuízo do prático, o segundo fornece certamente excelentes princípios para o prático, mas precisamente por isso permite à razão, com respeito a tudo aquilo em que nos é concedido um saber especulativo, entregar-se a explicações idealistas dos fenômenos da natureza, descuidando-se da investigação física a respeito." (*KrV*, B 500).

metafísica "constitui antes um campo de batalha (...) onde ainda combatente algum conseguiu conquistar para si o menor lugar e fundar uma posse duradoura sobre esta vitória".[48] Ele também compara os sistemas metafísicos a edifícios em ruínas.[49]

Dessa dialética inevitável da razão humana produzida pela filosofia dogmática, nenhum resultado perene foi alcançado no terreno do supra-sensível. Disso surge o segundo estágio da metafísica, o *ceticismo*. Ele assume o "princípio de uma ignorância técnica que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma uma confiança no conhecimento e uma certeza dele"[50]. Em outras palavras, ele produz uma desconfiança tanto em relação aos conhecimentos quanto em relação às capacidades da razão.

Contudo, para Kant, o ceticismo

> só *restringe* o nosso entendimento sem o *limitar*, e precisamente ao produzir uma desconfiança generalizada não fornece qualquer conhecimento determinado de nossa inevitável ignorância, visto que submete à censura alguns princípios do entendimento sem o levar, na totalidade de sua faculdade, a ser testado pela balança da crítica; na medida em que nega ao entendimento aquilo que este de fato não pode realizar, avança contestando-lhe todo o poder de se ampliar *a priori*, apesar de em sua avaliação não o ter levado em conta em sua totalidade. Deste modo, sucede-lhe aquilo que sempre abate o ceticismo: será sempre posto em dúvida na medida em que as suas objeções repousam tão-somente sobre fatos, os quais são contingentes, e não sobre princípios capazes de provocar uma necessária renúncia ao direito de fazer afirmações dogmáticas.[51]

O ponto central dessa crítica kantiana é o fato do ceticismo estar assentado sobre fatos e não sobre princípios. Kant esclarece isso da seguinte forma:

---

[48] *KrV*, B XIV-XV.
[49] Cf. *KrV*, B 880.
[50] *KrV*, B 451.
[51] *KrV*, B 795-796.

> todas as tentativas dogmáticas fracassadas da razão são fatos, e é sempre útil submetê-los a censura. Isto, contudo, nada pode decidir sobre as expectativas que levam a razão a esperar e a reivindicar um resultado melhor de seus futuros esforços; a mera censura, pois, jamais pode levar a cabo o conflito em torno dos direitos da razão humana.[52]

Assim, o ceticismo é perfeitamente justificado enquanto uma dúvida em relação a todos os empreendimentos dogmático-metafísicos realizados até o momento, mas não se legitima enquanto uma negação da possibilidade de futuros progressos na metafísica através de um projeto melhor fundamentado. *O ceticismo realiza apenas uma censura, mas não uma verdadeira crítica.*

Na história da razão pura o ceticismo é representado como "um local de descanso", no qual se pode refletir e avaliar os empreendimentos dogmáticos, mas não pode ser tomado por uma "residência destinada a uma estadia permanente".[53] Em outras palavras, o ceticismo serve "como um exercício preliminar para despertar a prudência da razão e indicar-lhe os meios rigorosos que lhe podem assegurar as suas legítimas possessões",[54] mas não pode ser o ponto final da investigação. Para Kant, a razão deve poder responder de modo completo às questões que surgem de sua própria natureza,[55] ou seja, faz-se necessário responder as questões da razão tendo por base uma investigação crítica assentada em princípios e não uma dúvida estabelecida sobre fatos.

Assim, o ceticismo é visto no contexto da história da razão pura como um meio de fazer com que o metafísico desperte de seu sonho dogmático, obrigando-o a realizar um processo de autoesclarecimento. Contudo, o ceticismo em si mesmo não é produtivo. Ele não satisfaz o interesse da razão em seus objetos metafísicos, nem determina claramente os limites do conhecimento possível.[56] O ceticismo chega

---

[52] *KrV*, B 791-792.
[53] *KrV*, B 789.
[54] *KrV*, B 797.
[55] Cf. *KrV*, B 791.
[56] Cf. "(...) o que se visa com isso [uso cético da razão pura] é que a razão fique pelo menos perplexa com a resistência de um inimigo, justamente para lhe despertar algumas dúvidas quanto às suas presunções e levá-la a dar ouvidos à

mesmo a por em dúvida toda a representação *a priori* da experiência, minando, dessa forma, toda ciência pura da natureza.

Depois de ter perpassado esses dois primeiros estágios, a metafísica pode entrar no terceiro, o qual apenas uma faculdade amadurecida de julgar pode realizar. Esse terceiro estágio é o *criticismo*. Ele representa a tomada de consciência de que antes de realizarmos juízos com pretensão de conhecimento sobre objetos, devemos investigar sobre as condições de possibilidade de um tal juízo. Assim, o criticismo assume como sua máxima que a primeira e impreterível tarefa da metafísica é a realização de uma reflexão transcendental. Esse processo de reflexão é comparado a um tribunal onde a razão ocupa simultaneamente os papéis de juiz e de réu. No "julgamento", cada "título de posse" de certo tipo de conhecimento precisa ser corroborado ou rejeitado com base em uma dedução, isto é, numa justificação assentada em princípios.

Kant acredita ter realizado essa tarefa em sua C*rítica da razão pura*. A realização da crítica representa para a metafísica a passagem de um estado de natureza para um estado de legalidade, de um estado natural para um estado de direito. As disputas não devem mais ser resolvidas mediante a guerra, mas através de processos.[57]

---

crítica só que dar-se completamente por satisfeito com estas dúvidas e se restringir à intenção de recomendar a convicção e a confissão de sua ignorância não só como um remédio que possa curar a presunção dogmática, mas ao mesmo tempo também como o modo de se terminar o conflito da razão consigo mesma, é uma tentativa totalmente inútil e que de modo algum pode servir para proporcionar um repouso para a razão; e na melhor das hipóteses trata-se de um meio capaz de despertá-la em seu doce sonho dogmático e de levá-la a examinar mais detidamente o seu próprio estado." (*KrV*, B 785); e, "Toda a polêmica cética está propriamente voltada só contra o dogmático e tem como único objetivo desconcertá-lo e conduzi-lo ao autoconhecimento, pois o dogmático trilha solenemente o seu caminho sem desconfiar de seus princípios objetivos originários, ou seja, sem crítica." (*KrV*, B 791).

[57] Cf. "Pode-se encarar a Crítica da Razão Pura como um verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão. (...) Sem esta crítica a razão está como que em estado de natureza, não podendo nem fazer valer nem assegurar as suas reivindicações senão mediante a guerra. Em contrapartida, a crítica, que chega a todas as decisões partido de regras fundamentais de sua própria instituição e cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, nos proporciona a paz de um estado legal em que não devemos conduzir as nossas desavenças senão mediante um processo. O que aplaca a disputa no primeiro estado é uma vitória da qual ambas as partes se vangloriam, e à qual se segue uma paz na maior parte

Dessa forma, entra em cena uma divisão bipartida da história da razão pura, a saber, uma parte correspondente a uma pré-metafísica, caracterizada pelo estado de natureza, e a parte referente a uma metafísica, caracterizada pelo estado de direito. Também no prefácio da *Crítica*, Kant fala de dois estágios que uma ciência deve percorrer: *o primeiro*, caracterizado por um período de pré-ciência, no qual os investigadores permanecem apenas em um "simples tatear"; e *o segundo*, iniciado a partir de uma revolução no modo de pensar, que, no caso da filosofia, é chamada de "revolução copernicana no pensamento". A partir dessa revolução tem-se o início da metafísica enquanto ciência.

Mas, se no prefácio da primeira *Crítica* Kant dá a entender que em cada ciência ocorre uma única revolução, a qual estabelece a passagem do período pré-científico para o período científico, no último capítulo dessa mesma obra, ele fala em várias revoluções, as quais teriam desencadeado as principais mudanças no palco da metafísica. Pode-se distinguir essas mudanças segundo três quesitos. Se considerarmos *segundo o objeto* de conhecimento, os filósofos foram ou sensualistas ou intelectualistas; com respeito à *origem do conhecimento*, ou foram empiristas ou noologistas; *segundo o método*, ou seguiram pelo naturalismo da razão, "mera misologia reduzida a princípios", ou seguiram um método científico e, nesse caso, procederam ou dogmática ou ceticamente.

Kant não menciona explicitamente no último capítulo da obra a sua teoria dos três estágios da história da metafísica: dogmatismo, ceticismo e criticismo. Porém, se conjugarmos essa divisão com àquela acima, então diríamos que tanto sensualistas e intelectualistas (com respeito ao *objeto)*, quanto empiristas e noologistas (com relação à *origem* dos conhecimentos) são representantes do estágio dogmático.[58]

---

das vezes tão-somente insegura, instaurada por uma autoridade mediadora; no segundo estado, contudo, a contenda é terminada por uma sentença que tem que garantir uma paz eterna, visto que aqui atinge a própria fonte das querelas" (*KrV*, B 779-780).

[58] Não há uma uniformidade no uso do termo "dogmatismo" por parte de Kant. Pode-se citar pelo menos dois usos distintos. O primeiro, enquanto "o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica precedente da sua própria capacidade". O segundo, como uma "mentalidade" que caracteriza a posição da "tese" nas antinomias da razão pura. Nesse caso, o dogmatismo é contraposto ao empirismo.

Já com respeito ao método científico, Kant mantém a distinção entre dogmáticos (Wolf) e céticos (Hume).

Mas, apesar dessas diferenças, também no último capítulo, Kant volta a enfatizar que o terceiro e último estágio da filosofia é o do *criticismo*. Nele se pode observar uma espécie de "síntese" das posições acima. Um exemplo claro disso ocorre com respeito ao *método*. Por um lado, a filosofia crítica adota o *procedimento dogmático*, isto é, estabelece princípios conforme leis, determina claramente conceitos, busca rigor nas demonstrações e evita saltos temerários nas conclusões.[59] Por outro lado, também se utiliza do *método cético*, isto é, de um procedimento que procura assistir imparcialmente o conflito das asserções da razão pura de modo a poder descobrir o ponto de equívoco num tal conflito.

O procedimento dogmático é distinto do dogmatismo, assim como o método cético é distinto do ceticismo. Poder-se dizer que o dogmatismo se utiliza do método dogmático, mas lhe acrescenta ainda inúmeras outros princípios. Da mesma forma, o ceticismo se utiliza do método cético, mas, além disso, pressupõe "um princípio de ignorância técnica e científica que mina os fundamentos de todo o conhecimento", isto é, de modo algum tenciona realizar uma crítica da faculdade da razão. Nesse sentido, Kant procura se utilizar do que há de melhor em cada método e em cada estágio. Diferentemente do ceticismo, "o método cético efetivamente tende à certeza"[60] e, distintamente do dogmatismo, procura investigar a possibilidade e o limite do conhecimento *a priori* antes de se aventurar em responder questões da psicologia, ontologia e teologia racional.

4.2 A vinculação da história da razão pura com a natureza da razão humana e o status teórico dessa ligação.

Algumas asserções de Kant como a de que a ordem dos estágios da metafísica "funda-se na natureza da humana faculdade de conhecer"[61] e a de que ela "naturalmente não pudesse ocorrer de outro modo"[62], levantam questões como: em que sentido se pode dizer que os dois primeiros estágios da história da filosofia foram necessários para o

[59] Cf. *KrV*, B XXXVI.
[60] *KrV*, B 451.
[61] *FM*, AA 20: 264.
[62] *KrV*, B 880.

surgimento da filosofia crítica? Que tipo de dependência existe entre os três estágios da metafísica e a natureza da razão humana?

Para tentar resolver esse problema, faz-se uma distinção entre *dependência epistemológica* e *dependência factual*. Por "dependência epistemológica" entende-se aqui uma vinculação teórica entre os resultados dos sistemas filosóficos anteriores, de forma que eles sejam tomados como pontos de partida do criticismo. Nesse caso, dogmatismo e ceticismo seriam premissas do criticismo. Haveria uma impossibilidade teórica do criticismo surgir antes do dogmatismo e do ceticismo. Com certeza não é desse tipo de dependência que Kant está falando. Um exemplo de que ele pensava que a metafísica poderia ter iniciado há muito o caminho seguro de uma ciência encontra-se na seguinte passagem:

> [que] até hoje a metafísica permaneceu numa situação tão vacilante, entre incertezas e contradições, deve atribuir-se apenas à causa de não se ter antes deixado vir à mente esse problema [*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*] e mesmo a distinção entre analítico e sintético.[63]

Ou seja, por princípio, é teoricamente concebível que desde o início da história da filosofia se poderia ter colocado a questão entre um conhecimento meramente analítico e um conhecimento sintético e de como ambos se legitimam.

Por "dependência factual" entende-se uma ligação que é em si mesma contingente (de acordo com a perspectiva da razão mesma), mas, ao mesmo tempo, necessária, dado certas condições factuais e empíricas de uso da razão. Condições factuais significam aqui as condições de um determinado uso segundo condições empíricas e contingentes do funcionamento da razão e da psicologia humana. Essa contingência é inevitável e se estende necessariamente a todo uso humano da razão. Por "contingente inevitável" entende-se aqui certas características da finitude da razão que também influenciam seu funcionamento. Nesse caso, deve-se distinguir entre "razão discursiva em geral" e "razão humana". Quando Kant fala da primeira, ele se refere às condições de uso de uma razão pertencente a um ser racional em geral. No segundo caso, leva-se em conta as *condições de uso humanas*, isto é, de uma

[63] *KrV*, B 19.

razão que no seu uso sempre se encontra também sob a influência da "natureza humana". Essas contingências influenciam a forma dela se tornar esclarecida para si mesma.

Veja-se algumas situações. O ceticismo podia ter surgido antes do dogmatismo? O cético ou duvida que possamos conhecer algo, ou duvida que o dogmático conseguiu alcançar um conhecimento a priori de algo. No segundo caso, o ceticismo precisa necessariamente suceder o dogmatismo. No primeiro caso o ceticismo também não poderia ter surgido antes do dogmatismo, visto que ele não surge como um questionamento ao uso comum da razão. O uso comum da razão humana não abre margem à especulações céticas a respeito de problemas cotidianos. Por isso, por uma questão factual, sem o dogmatismo não haveria ainda um uso especulativo da razão, por isso o ceticismo precisa sucedê-lo. O dogmatismo foi naturalmente o primeiro estágio da metafísica por dois motivos centrais: primeiro, o grande interesse (teórico e prático) que a razão humana possui nos objetos da metafísica; e, segundo, pelo fato da razão inexperiente assumir a mesma máxima utilizada para o conhecimento de objetos empíricos no âmbito do supra-sensível, a saber, a máxima de que "descobre-se o que se pode conhecer, tentando-se conhecer".

Outro exemplo, a tese de que o criticismo precisa que o dogmatismo se desenvolva até o seu auge e que se torne alvo de críticas céticas para que ele possa surgir. Essa dependência também é baseada num fato, a saber, que a desavença entre os princípios da razão pura se desenvolva ao máximo, pois "a desavença cultiva a razão mediante a consideração do seu objeto sob dois aspectos, e corrige o juízo desta mesma razão limitando-o. O que aqui se torna objeto de luta é não a coisa (Sache), mas sim o tom."[64] Ou ainda,

> a razão também necessita e muito de um tal conflito, e teria sido desejável que houvesse se desenrolado já bem antes e com uma irrestrita permissão pública. Com efeito, tão mais cedo ter-se-ia estabelecido uma crítica madura com cujo aparecimento todas estas disputas cessariam espontaneamente na medida em que os

---

[64] *KrV*, B 772.

> contendores aprendessem a reconhecer a cegueira e os preconceitos que os desuniram.[65]

Ora, da mesma forma que as antinomias da razão pura foram um dos pontos de partida (uma condição factual) da investigação de Kant que culminou na sua obra *KrV*, ele também considera que o desenvolvimento completo desse antagonismo precisa ser visto como uma condição para o surgimento do criticismo. Isso se deve ao fato da razão não poder se colocar imediatamente como objeto para si mesma, mas apenas mediatamente através de uma reflexão transcendental. Por isso, a razão toma consciência, ainda que de forma obscura, de que a sua atuação possui limites por meio daquilo que ela produz, isto é, através da construção de diferentes sistemas filosóficos e de suas tentativas de conhecer *a priori* os objetos do mundo. Essa trajetória indireta seguida pela razão, parece ser explicada pela atuação de uma premissa antropológica segundo a qual o ser humano sempre tenta alcançar seus objetivos através do caminho que lhe parece mais simples e fácil. Nesse caso, o caminho que parece mais fácil é o de aplicar a mesma máxima que funcionou de forma consideravelmente eficaz no âmbito dos conhecimentos empíricos e na matemática para o campo do conhecimento suprasensível, a saber, que se procura saber se se pode conhecer algo simplesmente tentando conhecer esse algo.

Mas, por outro lado, o desenvolvimento dessa desavença entre ceticismo e dogmatismo não é uma condição epistemológica para que a razão conseguisse ou precisasse empreender uma crítica completa de suas faculdades. Se esse fosse o caso, então as teses do dogmatismo seriam necessariamente como que premissas do criticismo, o que não é o caso.

Cabe agora perguntar: qual o status teórico dessa narrativa histórica? No início deste trabalho, mostrou-se que Kant pensava em uma "história filosofante da filosofia" onde cada estágio pudesse ser como que "deduzido" a partir da natureza da razão. Porém, como se mostrou acima, a ordem cronológica existente entre os estágios não se baseia em uma vinculação epistemológica, mas sim factual e antropológica, isto é, uma vinculação baseada na natureza *humana* da razão e não na natureza de uma razão finita e discursiva *em geral*.

Nesse sentido, cada estágio da metafísica ou mesmo cada posição que surge de acordo com os três quesitos acima apresentados (objeto,

[65] *KrV*, B 775.

origem e método), se vincularia a um “interesse da razão”. Mas que tipo de vinculação é essa? É uma espécie de *dedução* ou uma espécie de *interpretação*? Se fosse uma dedução em sentido forte, então dever-se-ia *demonstrar* tanto que existem certos interesses da razão, quanto mostrar que eles determinam o surgimento de determinados tipos de posições filosóficas. Ambas as tarefas não podem ser levadas a cabo, pois a figura do “interesse da razão pura” é algo que hermeneuticamente pode ser assumido dentro do sistema, mas não demonstrado. Parece ser isso o que Höffe chama de uma meta-filosofia da filosofia transcendental.[66]

Então, resta apenas a possibilidade de que a vinculação entre interesses da razão e tipos de posições filosóficas surgidas historicamente seja, na verdade, apenas uma vinculação *subjetivamente necessária*, isto é, não dizemos que há uma necessidade na história da metafísica, mas que nós interpretamos a história da metafísica *como se* ela pudesse ser “matematicamente composta”.

Uma vez que não se pode assentar sobre o “interesse da razão”, enquanto uma figura subjetiva, um elemento objetivo, a História da razão pura também não pode possuir uma validade objetiva, mas apenas subjetiva. Em outras palavras, *a* História da razão pura *deve ser interpretada no horizonte de uma teoria regulativa*, tal com foi exposta no capítulo *Uso regulativo das Ideias*. Dessa forma, seria o filósofo-historiador que faria a vinculação entre a natureza da razão e sua história, tendo por base a idéia de uma arquitetônica da razão que se expressaria na história do desenvolvimento da própria razão, a qual deve culminar num completo auto-esclarecimento de sua capacidade.

5. Sobre a necessidade de uma história da razão pura

O inacabado projeto de uma história da razão pura precisou ser mencionado no final da obra, pois pertence essencialmente ao próprio sistema da razão. Trata-se de um resultado das premissas da própria filosofia crítica. Partindo-se da ideia de uma razão que se organiza de forma sistemática, segue-se que ela precisa se manifestar nos seus esquemas históricos (isto é, nos diversos modos e sistemas filosóficos que surgiram historicamente) de forma que a sua racionalidade se encontre refletida. Seria estranho pensar que uma faculdade racional se manifestaria de uma forma completamente contrária a sua natureza. Ainda que essa manifestação histórica fosse parcial, no sentido de

[66] Cf. Höffe, 2010, 359.

acentuar um determinado interesse em detrimento de outros, ainda assim, essa manifestação precisa corresponder a um determinado aspecto racional da razão. Negar isso seria o mesmo que dizer que uma faculdade racional não se manifesta de acordo com o seu próprio caráter. Portanto, se a razão é legisladora e sistemática, então a história de seu desenvolvimento não pode ser completamente caótica, mas deve seguir, ainda que de uma forma um tanto obscura, uma lógica inerente a própria razão. Essa lógica é uma lógica teleológica do seu autoesclarecimento.[67]

Além disso, o próprio projeto de uma história filosofante da filosofia, ou de uma história da razão pura precisa pertencer ao sistema, pois é somente a partir dele que a própria razão consegue alcançar uma compreensão completa sobre si mesma. Ainda que a razão pura não dependa epistemologicamente da sua história, existe uma dependência factual, a qual pode servir como indicação das características subjetivas da razão humana. Ou seja, é também pela sua história que a razão percebe que ela possui um interesse em alcançar o incondicionado e estabelecer um sistema completo da natureza, ou ainda, é pela sua história que ela também percebe um interesse em se prender a experiência para garantir um conhecimento seguro de algo.

A construção de uma história da razão pura que consiga alcançar uma racionalidade no desenvolvimento da própria história da filosofia vem para completar o sistema, pois é um projeto que corrobora os resultados do criticismo no próprio fenômeno da história da filosofia. Trata-se de uma *corroboração* e não de uma *comprovação*, pois é importante enfatizar novamente que não se pode demonstrar a validade desse projeto, mas apenas justificar regulativamente uma narrativa a partir um interesse hermenêutico e teleológico da própria razão. Em suma, a própria razão quer entender como ela chegou ao ponto de realizar uma autocrítica, pois a compreensão da sua história também faz parte da sua autocompreensão e do seu autoesclarecimento.

---

[67] Yovel descreve isso da seguinte forma: "*a história da filosofia é a forma historicizada da arquitetônica da razão*. O *sistema* da filosofia e a *história* da filosofia tem a mesma forma inerente; mas enquanto o sistema expressa essa forma em sua necessidade pura, a história da filosofia precisa expressar aquela forma enquanto uma mistura de elementos necessários e contingentes" (YOVEL, 1980, 236).

6. A relação da história da razão pura com o restante dos textos de filosofia da história

É sabido que Kant dedicou-se à temática da filosofia da história também em outros escritos a partir de 1784, sendo o ensaio *Ideia de uma história com uma intenção cosmopolita* o primeiro de uma série de textos que abordam exclusivamente ou em grande medida esse tema. Contudo, apesar do projeto de uma história da razão pura e do projeto de uma história universal possuírem vínculos, tratam-se de projetos distintos.

A respeito dos pontos de convergência entre ambos os projetos, pode-se destacar três aspectos. *O primeiro* se refere ao fato de ambos pressuporem a ideia de um desenvolvimento teleológico, de forma que o fenômeno da história não seja interpretado como um simples agregado, mas como um sistema articulado, onde cada parte possa ser determinada *a priori* na sua relação ao todo. *O segundo aspecto* é o status regulativo da narrativa que é estabelecida sobre a história, isto é, trata-se de uma narrativa que possui uma validade subjetivamente necessária para a razão, no sentido de uma *precisão* (*Bedürfnis*), mas não objetivamente necessária, no sentido de necessidade incondicional (*Notwendigkeit*) que garante a possibilidade do próprio objeto em questão.[68] Em outras palavras, trata-se de uma narrativa fundada numa necessidade hermenêutica da própria razão, a qual não pode ser legitimada por uma dedução transcendental. Finalmente, *o terceiro aspecto* de congruência é que ambas as narrativas seguem um mesmo sentido, isto é, ambas apresentam uma narrativa que parte de um estado de natureza ou de guerra que precisa culminar num estado de legalidade civil ou de paz perpétua.[69] No caso da razão pura, trata-se do estado de uma constante guerra filosófica, de uma "arena de batalha" onde ninguém ainda conseguiu estabelecer uma vitória duradoura. Já no caso da história universal há o estado de natureza entre os Estados, isto é, do estado de permanente guerra de todos contra todos, onde nenhum Estado pode estar plenamente seguro da sua existência frente aos seus vizinhos.

Já sobre as discrepâncias entre os projetos, pode-se mencionar também três aspectos. O *primeiro* se refere *ao modo* em que ocorre o

---

68 Sobre a distinção entre *Bedürfnis* e *Notwendigkeit* ver meu trabalho: Klein (2010).

69 Isso também é apontado por Höffe, 2010, 373. Conferir aqui o ensaio *À paz perpétua*, publicado em 1795.

progresso. No âmbito da História da razão pura o desenvolvimento ocorre por pequenas revoluções nos quesitos do objeto, origem e método da filosofia, mas ele acaba alcançado a verdadeira paz perpétua através de uma única e grande revolução, a saber, a *revolução copernicana no pensamento* instaurada pelo criticismo. Já o desenvolvimento preconizado pela história universal deveria ocorrer através de um progresso contínuo baseado na *reforma* das instituições políticas e não por revoluções. Ainda que a Revolução francesa tenha tido uma grande importância para o pensamento de Kant, o processo revolucionário não é visto como a forma ideal de se alcançar o estado de paz perpétua entre as nações.

Uma *segunda diferença* se refere ao julgamento otimista que Kant enuncia no final da primeira *Crítica*, qual seja, de que "se ainda antes do término da presente centúria não é possível atingir aquilo que muitos séculos não conseguiram alcançar: a saber, satisfazer completamente a razão humana quanto àquilo que sempre ocupou, se bem que até agora em vão, a sua ânsia de saber".[70] Até o final da presente centúria significa em menos de 20 anos. Um julgamento tão otimista não é feito no âmbito da história universal, no qual o progresso em direção à paz perpétua é visto como um desenvolvimento contínuo posto num horizonte de aproximação infinita.

Finalmente, a *terceira* e mais relevante diferença diz respeito ao caráter da legitimação do projeto. Enquanto o projeto de uma história da razão pura possui um caráter *essencialmente teórico*, o projeto de uma história universal possui um caráter essencialmente prático. Em outras palavras, de um lado, a *história da razão pura* visa essencialmente os aspectos teóricos da razão, ou seja, sobre quais foram de fato os verdadeiros avanços da metafísica, ou ainda, quais foram os progressos da filosofia na determinação das possibilidades e limites da capacidade cognitiva da razão; por outro lado, o próprio projeto de uma história da razão pura se funda num interesse teórico e sistemático da razão em poder integrar inclusive a sua história na arquitetônica do conhecimento humano.[71] Já a *história universal* visa prioritariamente em seu discurso

[70] *KrV*, B 884.

[71] Um autor que defende uma tese contrária é Velkley (1989, especialmente cap.5, 135-163). Ele acredita não só que a história da razão pura, mas que todo o projeto de uma crítica da razão pura foi realizado por Kant no intuito de restabelecer o conceito de uma razão legisladora moral. Nesse sentido, também a história da razão pura seria, em última instância, pensada como se referindo ao

o desenvolvimento da disposição moral da espécie humana e o seu princípio legitimador não é um interesse teórico e sistemático da razão, mas sim um interesse prático.[72]

7. Considerações finais

"Se a própria história da filosofia pode ser uma parte da filosofia ou se ela faz parte da história da erudição em geral"[73], em outras palavras, se ela pode ser objeto de um conhecimento racional ou se permanece um mero conhecimento de fatos: essa foi a questão central do último capítulo da primeira *Crítica*.

A distinção de Kant entre conhecimentos históricos (*ex datis*) e conhecimentos racionais (*ex principiis*) pode sugerir uma adesão a tradição clássica e moderna de considerar a narrativa histórica como um mero acumular de opiniões e fatos, isto é, como simples *doxa*, a qual é incapaz de alcançar o status da *episteme*, que se caracteriza como o conhecimento do universal presente no particular.[74] Contudo, tal leitura

---

fim moral do ser humano. Ainda que o interesse prático-moral tenha tido forte influência na própria produção da *KrV*, penso também que é demasiadamente forte dizer que todo o projeto tenha sido conduzido segundo esse motivo. Mesmo assim, ainda que os motivos tenham sido práticos, os argumentos não o são, ou seja, faz sentido retomar a distinção entre *quid facti* e *quid juris* para dizer que que o *quid juris* do projeto de uma história da razão pura se sustenta apenas sob premissas e interesses teóricos da razão pura.

[72] A tese de que a história universal se funda essencialmente num interesse prático da razão é uma tese controversa e o debate entorno dessa questão não pode ser abordado aqui. Defendo essa tese em Klein, 2009.

[73] *FM*, AA 20, 343.

[74] Aristóteles parece ter sido o grande defensor dessa posição. Ele afirma que "O historiador e o poeta não se distinguem por escrever em verso ou em prosa; caso as obras de Heródoto fossem postas em metros, não deixaria de ser história; a diferença é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder. E é por esse motivo que a poesia contém mais filosofia e circunspecção do que a história; a primeira trata das coisas universais, enquanto a segunda cuida do particular. Entendo que tratar de coisas universais significa atribuir a alguém idéias e atos que, por necessidade ou verossimilhança, a natureza desse algém exige; a poesia, desse modo, visa ao universal, mesmo quando dá nomes a suas personagens. Quanto a relatar o particular, ao contrário, é aquilo que Alcibíades fez, ou aquilo que fizeram a ele" (ARISTÓTELES, Poética, IX; Trad. 1999, 47). Dos filósofos modernos, Descartes foi um que negou o *status* de conhecimento racional para a

é equivocada, pois é preciso perceber que Kant estabelece uma distinção entre o conhecimento histórico enquanto *historisch* e o conhecimento histórico enquanto *geschichtlich*. O primeiro significando um conhecimento factual e contingente e o segundo um conhecimento racional da história. Essa distinção permanece encoberta pela tradução de língua portuguesa, pois ambos os adjetivos são traduzidos por "histórico". Essa distinção remonta por sua vez a outra feita explicitamente por Kant no ensaio *Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita*, a saber, a distinção entre *Historie*, como equivalente a historiografia, e *Geschichte*, como o conhecimento racional da história.[75]

Seria equivocado colocar Kant como mais um representante da filosofia moderna que se preocupa apenas em fundar um sistema filosófico à parte das considerações históricas. Ainda que Kant não historicize a própria razão, transformando-a num produto histórico (o que para ele, transformaria inevitavelmente a razão em algo contingente), ele também não fica alheio à problemática de pensar a razão como vinculada a sua própria história. Assim, o empreendimento de fundar uma história da razão pura ou ainda, uma história filosófica da razão pura, é o esforço de superar a tradicional qualificação da história como simples *doxa*. Também nisso o criticismo procura encontra uma via intermédia: a via da *Geschichte* e do conhecimento histórico (*geschichtlich*) é a via de um conhecimento histórico que não seja nem *doxa*, nem *episteme* no sentido mais rigoroso da ciência da natureza, mas que seja ainda assim um conhecimento racional da história.

---

história. Na primeira parte do seu *Discurso do método* ele fala "as fábulas nos fazem imaginar como possível muitos eventos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos ilustres, de onde resulta que o resto não parece tal qual é, e que aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças" (DESCARTES, 1979, 31).

[75] Cf. "Seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a ideia de uma História universal [*Weltgeschichte*], que tem em certo sentido um fio condutor a *priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história [*Historie*] concebida de um modo simplesmente *empírico*; constitui apenas um pensamento acerca do que uma cabeça filosófica (que, de resto, deve estar muito informada no plano histórico) poderia investigar ainda de um outro ponto de vista" (*IaG*, AA 08: 30).

Isso conduz, por sua vez, a uma nova forma da consideração da história da filosofia, a qual não vê os sistemas filosóficos passados como um mero acumular de edifícios em ruínas, mas que procura neles um princípio interno que traz à luz características da própria razão e de sua essência teleológica e sistemática. Portanto, para Kant, realizar uma apreciação *crítica* da história da filosofia, no sentido de uma *Geschichte,* é procurar por um conhecimento racional subjacente a cada filosofia. Nesse sentido, pensar e refletir sobre a história da filosofia é sempre também filosofar.

Referência bibliográfica

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Baby Abrão. São Paulo: Nova cultural, 1999. (Coleção os pensadores)

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores)

HÖFFE, O. *Kant's critique of pure reason: The foundation of modern philosophy*. New York: Springer, 2010.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. Lógica (Jäsche). Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Logik [Jäsche]*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.

_____. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Akademie Textausgabe, Bd. XX. Berlin: de Gruyter, 1942. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. Prolegômenos. *In: Textos selecionados (Immanuel Kant)*. Trad. Ana Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Vorlesungen über Metaphysik*. In: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Deuschen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997.

KLEIN, J.T. Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In: Studia Kantiana* n.9, 2009, 161-186.

_____. Considerações em torno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana. *In: Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant.* PINZANI, A.; ROHDEN, V. Org. Florianópolis: Néfipo, 2010, 87-108. Disponível em: http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/critica_razao_kant.pdf

KUEHN, M. *Kant: a biography*. Cambridge: University Press, 2001.

VELKEY, R. *Freedom and the end of reason: on the moral foundations of Kant's critical philosophy.* Chicago: Chicago University Press, 1989.

YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.